SISTEMAS POLITICOS DE LA ALTA BIRMANIA

ESTUDIO SOBRE LA ESTRUCTURA SOCIAL KACHIN

E. R. Leach



Sistemas políticos de la Alta Birmania

E. R. Leach

Sistemas políticos de la Alta Birmania

Estudio sobre la estructura social Kachin



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Political Systems of Highland Burma
A Study of Kachin Social Structure
The Athlone Press University of London
London, 1970

Traducción:
Antonio Desmonts

Maqueta de la colección:
Argente y Mumbrú

Calle de la Cruz, 44
Barcelona-17

ISBN 84-339-0608-9
Depósito legal: B. 949-1977

Printed in Spain

Gráficas Diamante, Zamora 83, Barcelona-5

INDICE

Mapas

Figuras

PROLOGO

Que el Dr. Leach me haya pedido escribir un prólogo para este libro es un tributo a una vieja amistad y asociación académica.

Por regla general, se espera que un prólogo presente el libro a un público amplio que no conoce a su autor o bien que ponga de manifiesto alguna virtud oculta que contenga el libro. En este caso no se persigue ninguno de estos objetivos. El autor ya es conocido, no sólo de sus colegas británicos sino también internacionalmente, como un importante antropólogo social. También es perfectamente capáz, por la fuerza y claridad de su pensamiento, de presentar los méritos de su propia obra. ¿Qué puede, pues, hacer este prólogo? Según nuestras convenciones ordinarias, se presupone que el autor de un prólogo tiene prohibido recensionar el libro cuando aparece. Tampoco puede tomarse la compensación de recensionarlo en la introducción. Pero lo que puede hacer es adelantar alguna noticia sobre los temas que considera de mayor importancia en cualquier consideración de sus méritos.

«Dinámica» es una palabra manida. Pero si decimos que el rasgo fundamental del análisis del Dr. Leach es su intento de proporcionar los elementos de una teoría dinámica de la antropología social, la cosa será generalmente comprendida. Lo que significa que es un análisis de las fuerzas en movimiento o de los principios en acción. Gran parte de la antropología social de nuestros días se ocupa de las instituciones sometidas a cambio. Pero el tratamiento suele ser fundamentalmente descriptivo o bien, cuando se hace abstracto, los conceptos resultan susceptibles de volverse excesivamente elaborados, altamente artificiales, y ajenos a las relaciones del mundo real de las acciones humanas observadas en sociedades concretas. Lo que intenta hacer el Dr. Leach es manejar la teoría dinámica a un nivel más alto de abstracción del que se ha venido utilizando anteriormente en la antropología social, al mismo tiempo que sigue uti-

lizando los materiales procedentes de la observación social empírica entre grupos concretos.

El Dr. Leach opera con fuerza y elegancia. Para hacerlo, adopta determinados supuestos. Estos implican la noción de la descripción de los sistemas sociales como modelos de la realidad social. En la antropología social existe una tendencia creciente, y bastante en chancletas, a calificar de modelo a cualquier conjunto de supuestos o abstracciones que se utilizan como bases para el examen. A veces la noción sirve de excusa para evadirse de la realidad, al poner el énfasis en el carácter personal de la construcción. Pero, según el autor, un modelo es claramente la representación de una estructura con las partes articuladas o relacionadas de tal forma que sea posible su manipulación para ilustrar otras relaciones. El Dr. Leach ya ha demostrado su habilidad para tal manipulación en su artículo «La terminología de parentesco jinghpaw»[1], que describe como «un experimento de álgebra etnográfica». El rasgo esencial de este análisis era la demostración de que, adoptando un conjunto limitado de supuestos sobre la estructura de parentesco y al relacionarlos entre sí de la forma más simple posible, era posible elaborar un esquema de comportamiento capaz de proporcionar una explicación, en términos de las normas ideales, de los acontecimientos registrados en una sociedad real.

Una consecuencia del análisis del Dr. Leach fue resaltar otra vez la distinción trazada por Malinowski y otros entre las pautas de comportamiento «ideales» y «reales» (o «normales»). Pero, en manos del Dr. Leach, esta distinción adquiere nueva importancia. Para él, las pautas ideales —las relaciones sociales que se consideran «correctas»— son las que se expresan en el modelo que presenta la descripción estructural de un sistema social. El necesario equilibrio del modelo en cuanto construcción significa que, esencialmente, está excluido de proporcionar en sí mismo un análisis dinámico. La dificultad no se encuentra tanto en introducir de forma abstracta el tiempo como un factor en el modelo, como en incorporarle una expresión de lo que verdaderamente es significativo en las condiciones reales. Por tanto, debe recurrirse a la observación de lo que verdaderamente hace la gente en su vida diaria normal para proporcionar las bases de una consideración dinámica, una consideración del cambio estructural. Esta situación es análoga a la de la teoría económica. Pero el antropólogo social tiene una ventaja sobre el economista en el hecho de que, desde el principio de la ciencia, ha estudiado de primera mano el «mundo real». El antro-

1. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXV, 1945, pp. 59-72.

pólogo ya está familiarizado con la materia bruta del cambio social.

En la vida real, las personas afrontan continuamente elecciones entre alternativas de acción. En opinión del Dr. Leach, cuando hacen estas elecciones, sus decisiones se toman generalmente para conquistar poder, es decir, para acceder a un cargo o a una estima que les conducirá a un cargo. El desarrollo de este argumento se realiza con una riqueza de detalles y una sutileza en la interpretación que deben despertar la admiración de todo lector cuidadoso. Su desafío a las concepciones aceptadas puede no ser del gusto de todo el mundo, pero el lector se beneficiará con la presentación directa del autor, su total honestidad intelectual y la frescura de su forma de aproximación. Algunos de nosotros, por ejemplo, no hemos dudado en decir a nuestros alumnos en privado que los hechos etnográficos pueden carecer de significación, es decir, que no importa tanto obtener datos equivocados mientras puedan argumentar las teorías de forma lógica. Pero pocos de nosotros estaríamos dispuestos a afirmar en letra de imprenta, como ha dicho el Dr. Leach, que por regla general le aburren los datos que presentan sus colegas antropólogos. ¿Y quién de nosotros suele sentirse inclinado a afirmar con tanta brusquedad, en determinado momento de su argumentación, que su interpretación se opone completamente a casi todo lo publicado anteriormente sobre el tema? Este candor es refrescante; despierta las esperanzas del lector y éste no quedará defraudado.

Hasta ahora la teoría dinámica del Dr. Leach es en gran medida una teoría especial y no general. Esto por dos razones. La primera es que, hasta ahora, pretende, se refiere fundamentalmente y explica el comportamiento de las gentes del norte de Birmania. Cierto que se citan ejemplos de lugares remotos. Sin embargo, si bien muchas «tribus» pueden ser ficciones etnográficas en términos de sus límites, no siempre ocurre así. Las nociones de «convertirse en algo distinto» en esta situación, como los kachin se convierten en shan, o bien la gente *gumsa* se convierte en *gumlao*, son fenómenos etnográficos concretos que sólo pueden tener una analogía restringida. Verdaderamente constituyen casi un «tipo ideal» del fenómeno de convertirse en otro ser social.

En segundo lugar, los conceptos del Dr. Leach son de orden especial concreto. No me refiero ahora a su redefinición del mito y del ritual, que en su novedad ofrece una vía estimulante de considerar las relaciones sociales. Ni me refiero a su utilización del término «estructura social» y «organización social», para los que cada uno tenemos nuestro modismo personal. Me refiero a

su tesis de que la búsqueda del poder es la base de la elección social. El renacimiento italiano y nuestra propia historia reciente presentan buenos ejemplos en su favor. Y su esfuerzo está en la línea de muchas tendencias del pensamiento moderno. Sin embargo, la concentración del poder y el estatus en la búsqueda de la estimación como vía hacia el cargo, sugiere una indebida restricción del campo de la motivación o bien una reinterpretación de la noción de poder en términos tan amplios que incluyen casi todas las acciones sociales. A partir de mi propio material sobre los tikopia, apoyo las concepciones del Dr. Leach tanto en lo que se refiere al *rol* del mito como a la importancia cardinal de las nociones de poder para la acción del grupo. Pienso que el estudio de otros pueblos polinesios, como los samoanos o los maoríes, también lo corroboraría. Y sin embargo, uno tiene la sensación de que hay algo de aparente plausibilidad en tal explicación monolítica. Pues para que parezca explicable el funcionamiento de los asuntos sociales en las comunidades polinesias, hay que hacerse cargo empíricamente de las nociones de lealtad y de obligación que atraviesan los estrechos confines de los intereses de poder del grupo. Y en otros campos etnográficos parece que las valoraciones del orden moral y religioso penetran y empujan a los elementos de poder y de búsqueda de estatus.

Todo esto sirve para señalar que el estímulo de las teorías del Dr. Leach es más amplio que la provincia etnográfica de que fundamentalmente se ha ocupado. El libro atraerá a quienes estén interesados por problemas de gobierno en los territorios subdesarrollados, así como a quienes deseen tener un estudio de primera mano sobre uno de los tipos de sociedad más primitivos del sudeste asiático. Pero, para mí, su mayor importancia consiste en ser una gran contribución a la teoría de los sistemas sociales. El libro es una soberbia pieza de artesanía hecha con un fin estimulante; el mejor tributo que se le puede rendir es confiar que en no mucho tiempo el autor tenga la oportunidad de repetir el diseño, con modificaciones que permitan adaptarse a otro material igual de interesante.

RAYMOND FIRTH

NOTA INTRODUCTORIA A LA REEDICION DE 1964

El prólogo generosamente redactado por el profesor Firth proporcionó tan excelente propaganda, que la primera edición de este libro se agotó rápidamente. Esta nueva edición es una copia fotográficamente reproducida de la original.

Los primeros comentarios profesionales fueron claramente templados, pero, retrospectivamente, la aparición del libro parece haber señalado el principio de una tendencia. Mi sensación personal en aquella época era que la antropología social inglesa se había apoyado demasiado tiempo en un conjunto burdamente supersimplificado de supuestos referentes al equilibrio social. Dichos supuestos se basaban en analogías orgánicas a partir de las cuales se examinaba la estructura de los sistemas sociales. Incluso así, reconocía el gran poder de este tipo de análisis del equilibrio y la dificultad de evadirlo dentro del marco general de la teoría sociológica al uso. Mi libro era un intento de encontrar una salida a este dilema. En resumen, mi argumento es que, aunque los hechos históricos no están nunca ni en ningún sentido en equilibrio, podemos obtener verdaderas ideas brillantes si, para fines de análisis, forzamos estos hechos dentro del molde constrictor de un *como si*, sistema de ideas compuesto de conceptos que se tratan *como si* formaran parte de un sistema en equilibrio. Además, pretendía demostrar que este procedimiento ficticio no es simplemente un instrumento analítico del antropólogo social, sino que también corresponde a la forma en que los mismos kachin entienden su propio sistema mediante las categorías verbales de su propia lengua. No es un argumento completamente satisfactorio —hay muchos hilos de la historia que podrían haberse expresado mucho mejor—, pero en 1964 ya no representa un punto de vista aislado. El profesor Gluckman, que siempre ha sido mi oponente más vigoroso en cuestiones teóricas y que ha sostenido de forma coherente el tipo de teoría de equilibrio orgánico a que me he referido, ha admitido recientemente que durante muchos años «yo (Gluck-

man) he pensado demasiado en términos de análisis orgánico, por lo que consideraba el ciclo de las rebeliones como mantenedor del sistema, con la implicación de que reforzaba el estado»[1], y dos páginas más adelante incluso se refiere con cautelosa aprobación al argumento de este libro, a la vez que sigue sosteniendo que he malentendido a mis colegas y malutilizado la lengua inglesa. Gluckman afirma que el sistema kachin, al que me refiero, puede describirse adecuadamente como un sistema de «equilibrio estable», lo que me parece cierto a nivel de las ideas, pero absolutamente falso a nivel de los hechos, y que «los antropólogos ingleses siempre han pensado en términos de esta clase de equilibrio»[2], lo que me parece completamente falso. En relación con lo antedicho, el lector debe tener presente que los comentarios de este libro sobre la obra de mis colegas antropólogos se refieren a obras publicadas hasta 1952. Desde entonces, además del profesor Gluckman, otros antropólogos también han modificado sus posiciones.

Cuando escribí este libro, el clima general del pensamiento antropológico en Inglaterra era el creado por Radcliffe-Brown. Se hablaba de los sistemas sociales como si fueran entidades reales que existieran de forma natural, y el equilibrio inherente a tales sistemas era intrínseco, un hecho de la Naturaleza. En 1940, Fortes escribía:

> A todos los niveles de la organización social tale... es aparente la tendencia hacia un equilibrio... Esto no significa que la sociedad tale estuviera alguna vez estancada. La tensión va implícita en el equilibrio... Pero el conflicto nunca puede desarrollarse hasta el punto de dar lugar a la completa desintegración. La homogeneidad de la cultura tale, el sistema económico indiferenciado, la estabilidad territorial de la población, la red de lazos de parentesco, las ramificaciones de la pertenencia al clan, y especialmente las doctrinas místicas y las prácticas rituales que determinan la concepción indígena del bien común, todos estos son factores que restringen los conflictos y promueven la restauración del equilibrio[3].

Si el profesor Gluckman supone que los kachin tienen un sistema que está en equilibrio en algún sentido siquiera aproximadamente equivalente al aquí descrito por Fortes, ha malentendido por completo el argumento de mi libro. He apreciado

1. Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1963, p. 35.
2. *Op. cit.*, p. 37.
3. M. Fortes, "The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast", en *African Political Systems*, M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard eds., Londres, 1940, p. 271.

plenamente que gran cantidad de los análisis sociológicos de primera calidad hacen parecer que los sistemas sociales están naturalmente dotados de un equilibrio que es un hecho demostrable. Mi tesis de este libro es que esta apariencia es una ilusión, y el propósito global al escribir el libro era examinar la naturaleza de esta ilusión concreta en un caso concreto.

Los datos de la antropología social son, en primer lugar, incidentes históricos, intrínsecamente no repetidos, pero cuando el antropólogo insiste en que su interés es por la «sociología» más bien que por la «historia», impone sobre la evidencia el supuesto de que puede discernirse un orden sistémico entre las confusiones de los hechos empíricos. Tal orden sistémico no puede describirse sin introducir nociones de equilibrio y, en esa medida, el argumento de este libro es en sí mismo un análisis del equilibrio. Pero difiere en dos aspectos de la mayor parte de los estudios monográficos de los antropólogos sociales. En primer lugar, he intentado ampliar el ámbito temporal dentro del que se supone que actúa el equilibrio a un período de unos 150 años, y en segundo lugar, he intentado hacer explícita la naturaleza ficticia (idealista) de los supuestos del equilibrio. En sí mismo, el argumento no es nuevo, sólo su aplicación. El hecho de que el texto del libro no contenga ninguna referencia directa a la obra de Pareto, de tal forma que el *Traité de Sociologie Générale*[4] no aparezca en la bibliografía, es un accidente de la presentación; así, los lectores no se han dado cuenta de que un modelo de oscilación *gumsa/gumlao* se encuentra ya en el tratamiento de Pareto de las dominaciones alternantes de los «leones» y los «zorros» (§ 2178) y en su concepción de un «equilibrio en movimiento» (§ 2067). Este último modelo presupone que el fenómeno total que es el equilibrio consiste en un sistema social que se extiende tanto en el tiempo como en el espacio. Cierto que un modelo comparable subyace en gran parte de la obra de Fortes[5], pero el argumento de Fortes y el mío son muy distintos. Para Fortes se trata de que, si queremos entender el conjunto de datos simultáneamente observables en un momento temporal, debemos tener en cuenta el hecho de que cada uno de los individuos a los que observamos progresan por separado a través de un ciclo de desarrollo que va desde la infancia, pasando por la edad adulta, a la muerte, y que los agrupamientos

4. Una nueva edición, *The Mind and Society*, Arthur Levingston, fue publicada en 1963 por Dover Publications, Nueva York.

5. V. g., M. Fortes, "Time and Social Structure: An Ashanti Case Study", en *Social Structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, 1949; la introducción de Fortes a *The Development Cycle in Domestic Groups*, J. R. Goody ed., Cambridge Papers in Social Anthropology no. I, 1958.

directamente observables por el antropólogo (v. g., los grupos domésticos) pasan ellos mismos por una secuencia de fases derivadas. De este modo, el «equilibrio en movimiento» de que se ocupa Fortes está anclado en la biología; nada hay en último término «ilusorio» en el orden sistémico que discierne en sus datos. Pero los ciclos de desarrollo de Fortes no tienen en cuenta la historia; están concebidos como una secuencia dentro de un sistema total que es estático e «integrado» en el sentido malinowskiano del término. Todos los hechos sometidos a observación al mismo tiempo se adaptan para formar *un* sistema; en teoría no deben quedar cabos sueltos (véase la cita anterior de *African Political Systems*).

Mi propio postulado de un ciclo de desarrollo *gumsa/gumlao* es de distinta escala y condición. En primer lugar, puesto que se presume que el sistema total de equilibrio en movimiento incorpora todos los acontecimientos que se producen dentro del ámbito temporal de un siglo o más, el modelo implica que los hechos en observación en cualquier momento parecerán pertenecer a varios «sistemas» bastante distintos. Ninguna clase de recurso a los datos sincrónicos puede producir una pauta que esté «integrada» en el sentido de Malinowski. Pero, además, mientras el análisis de Fortes se basa en un hecho empírico, el proceso biológico de envejecimiento, mi propio intento de encontrar una ordenación sistemática de los acontecimientos históricos depende de la cambiante valoración de las categorías verbales y es, en último análisis, ilusorio.

Casi una tercera parte de este libro la ocupa el Capítulo V, titulado «Las categorías estructurales de la sociedad *gumsa* kachin». Trata de la interpretación de una serie de conceptos verbales y de sus interconexiones. Este largo capítulo está situado entre una descripción relativamente breve de una comunidad kachin directamente observada (capítulo IV) y una serie de capítulos (VI, VII y VIII) que contienen testimonios etnográficos e históricos de segunda mano. Mis críticos, con sus distintos supuestos sobre la naturaleza de la realidad social, parecen haberse confundido por esta disposición. La cual nace lógicamente de la circunstancia de que yo no considero que los sistemas sociales son una realidad natural. En mi concepción, los hechos de la etnografía y de la historia sólo pueden *parecer* estar ordenados de forma sistemática si imponemos sobre estos hechos una invención del pensamiento. Primero inventamos para nosotros mismos un conjunto de categorías verbales elegantemente dispuestas para que constituyan un sistema ordenado, luego encajamos los hechos a las categorías verbales, y ¡ele! pronto se «ven» los hechos sistemáticamente ordenados. Pero en este caso

el *sistema* es un asunto de relaciones entre conceptos y no de relaciones «verdaderamente existentes» dentro de los datos fácticos brutos, como han sostenido resueltamente Radcliffe-Brown y algunos de sus seguidores. La analogía orgánica es útil a veces, pero la sociedad *no* es un organismo ni siquiera una máquina.

Yo no creo en el determinismo histórico bajo ninguna forma ni apariencia, y los que se han imaginado que yo pretendo discernir aquí un proceso cíclico inacabable en los tenues datos recogidos de la historia kachin, han malentendido por completo lo que yo intentaba decir. El argumento consiste más bien en que el conjunto de categorías verbales descrito en el capítulo V constituye un conjunto estructural persistente y que es siempre en términos de categorías como éstas cómo los kachin pretenden interpretar (a ellos mismos y a otros) los fenómenos sociales empíricos que observan a su alrededor. El interés especial del material kachin consiste en que el uso verbal kachin permite al hablante estructurar sus categorías de más de una forma. Los *gumsa* y los *gumlao* utilizan las mismas categorías para describir su propio sistema político y el de sus oponentes, pero hacen distintos supuestos sobre la relación entre las categorías en los dos casos.

Considerados como estructuras categóricas el orden político *gumsa* y el orden político *gumlao*, son igualmente tipos ideales que en todo momento y en todo lugar corresponden bastante mal a los hechos empíricos sobre el terreno. Si esto es así, parece razonable investigar si existe algún proceso social analizable al que pueda atribuirse la persistente discrepancia entre los hechos sobre el terreno y las dos estructuras polarizadas de categorías ideales. La tesis de los capítulos VII y VIII es que el resultado, en cualquier parte de la región kachin, es una oscilación política de largo ciclo, aunque, dado que los hechos al final del ciclo son bastante distintos de los del principio, el «sistema sobre el terreno» no está en equilibrio en el mismo sentido que el «sistema de ideas». Hay muchos detalles en esta parte del libro que ahora me parecen muy poco satisfactorios. No es que los datos no sean pertinentes, sino que muchas veces he puesto el acento en un lugar equivocado.

A lo largo de los últimos diez años he llegado a una comprensión mucho más clara de la distinción (frecuentemente borrosa en este libro) entre la estructura que puede existir dentro de un conjunto de categorías verbales y la falta de estructura que normalmente existe dentro de cualquier conjunto de hechos empíricos directamente observados. Evidentemente percibía esta discrepancia —un claro ejemplo de lo que quiero decir se cita en las pp. 301-3—, pero tendía a considerarla una anor-

malidad, mientras que realmente es nuestra experiencia normal. Los acontecimientos sólo llegan a estructurarse en la medida en que se les dota de orden mediante la imposición de categorías verbales.

Mi tratamiento no ortodoxo del «ritual» (resumido en las pp. 33-36) está relacionado con esta proposición. «Ritual» es un término que los antropólogos utilizan en distintos sentidos[6]. Mi concepción consiste en que, mientras que vamos hacia la paradoja si tratamos de aplicar este término a varias clases distintas de comportamiento, podemos pensar con mucha utilidad en el «ritual» como un aspecto de todo comportamiento, a saber, el aspecto comunicativo. Esta concepción, que atribuye a ciertos rasgos del comportamiento culturalmente definido la cualidad de lenguaje, es la misma que se presenta antes cuando digo que los acontecimientos (v. g., motivos de observación) sólo se ven como estructurados cuando se ordenan por medio de categorías verbales. Si hubiera desarrollado con mayor lucidez esta tesis en primer lugar, la interdependencia del idealismo del capítulo V y el testimonio fáctico recogido en cualquier otra parte pudieran haber resultado más fáciles de comprender. De pasada, en un amistoso comentario, el profesor Gellner ha cancelado llanamente todo mi argumento como un «error idealista»[7]. La verdad y el error son cuestiones complicadas, pero me parece que al sugerir indirectamente que los kachin tienen una filosofía simplista que presume una relación entre la «idea» y la «realidad» no muy distinta de la postulada por Platón, no estoy defendiendo que Platón estuviese en lo cierto. Los errores del platonismo son errores muy comunes que no sólo comparten los antropólogos, sino también la gente que estudian los antropólogos.

El cuerpo principal del libro se ocupa del tema de que el comportamiento político empírico entre los kachin es una respuesta de compromiso a las doctrinas políticas polarizadas *gumsa* y *gumlao*. En el capítulo IX intento mostrar cómo estas doctrinas polares están verdaderamente presentes para el actor a través de las mitologías en conflicto, cualquiera de las cuales puede servir adecuadamente como carta constitucional para la acción social. Releyendo este capítulo ahora, me parece «útil pero inadecuado». Los numerosos escritos del profesor Lévi-Strauss sobre el estudio del mito han aparecido todos ellos después que este libro se publicara por primera vez y evidentemen-

6. Véase *Essays on the Ritual of Social Relations*, Max Gluckman ed., Manchester University Press, 1962, pp. 20-3.

7. E. Gellner, "Time and Theory in Social Anthropology", *Mind*, Vol. 67 N. S., No. 266, abril 1958.

te tienen mucha importancia para la comprensión de la tradición kachin.

El libro acaba con la sugerencia de que este estilo poco convencional de análisis podría ser pertinente fuera de las colinas Kachin, más concretamente en áreas occidentales donde la recolección etnográfica es especialmente abundante. Esta sugerencia se ha visto justificada. F. K. Lehman ha combinado la investigación personal con una encuesta sobre los diversos materiales chin[8]. El resultado aumenta en gran medida nuestra comprensión de los chin, pero también, menos directamente, proporciona una útil confirmación del valor de mi interpretación kachin, pues en manos de Lehman las discrepancias de la etnografía chin caen dentro de una pauta. En visión global, los chin resultan ser más parecidos a los kachin de lo que muchos de nosotros hubiéramos podido esperar.

Ahora parece bastante claro que, en toda esta región, el concepto de «tribu» tiene una utilidad bastante negativa desde el punto de vista del análisis social. La significación de los rasgos particulares de las organizaciones tribales particulares no puede descubrirse mediante la investigación funcionalista del tipo más habitual. Ocurre más bien que llegamos a comprender las cualidades de la «tribu A» sólo cuando medimos estas cualidades en comparación con sus antítesis de la «tribu B» (como en el caso *gumsa-gumlao*). Reafirmo mi opinión de que, incluso en fecha tan tardía, el estudio de la literatura etnográfica de los naga valdría la pena siempre que se efectuara desde este punto de vista dialéctico e «intertribal».

E. R. L.

Cambridge
Enero de 1964.

8. F. K. Lehman, *The Structure of Chin Society*, University of Illinois Press, 1963.

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer a las siguientes personas su ayuda en relación con la preparación de este libro: a Mr. G. E. Harvey, Mr. R. S. Wilkie y Mr. J. L. Leyden por hacer accesibles documentos que de otra forma hubieran sido inaccesibles; a Col. J. H. Green y el bibliotecario de la Haddon Library, Cambridge, por permitirme utilizar el material que se presenta en el Apéndice III; al editor del *Journal of the Royal Anthropological Institute* por permitirme reeditar parte de los materiales que se presentan en el Apéndice IV; al profesor I. Schapera por su incalculable ayuda en la corrección de pruebas y muchos comentarios útiles; al profesor Raymond Firth por escribir el Prólogo y por enseñarme la mayor parte de lo que sé de antropología.

E. R. L.

Primera parte
El problema y su marco

I. INTRODUCCION

Este libro trata de la población shan y kachin del noreste de Birmania, pero también pretende proporcionar una aportación a la teoría antropológica. No pretende ser una descripción etnográfica. La mayor parte de los hechos etnográficos a que hago referencia han sido publicados con anterioridad. Por lo tanto, no puede encontrarse ninguna originalidad en los hechos de que trato, sino en la interpretación de los hechos.

La población de que nos ocupamos es la que ocupa la zona señalada como KACHIN en el Mapa 1 y que se presenta en gran escala en el Mapa 2. Esta población habla cierto número de lenguas y dialectos distintos y existe una amplia diferencia cultural entre una y otra parte de la zona. No obstante, es habitual referirse al conjunto de esta población con los dos encabezamientos de shan y kachin. En este libro me referiré a toda la región como el *área de las colinas Kachin*.

A un nivel burdo de generalización, los shan ocupan los valles ribereños donde cultivan arroz en campos con riego; son un pueblo relativamente sofisticado con una cultura que recuerda algo a la de los birmanos. Por otra parte, los kachin ocupan las colinas donde cultivan arroz, fundamentalmente mediante la técnica de corte y quemado itinerante. A todo lo largo del siglo pasado, la literatura ha tratado casi siempre a estos kachin como si fueran salvajes primitivos y belicosos, tan lejanos de los shan en apariencia, lengua y cultura general, que deben considerarse de origen racial completamente distinto [1].

Siendo esto así, está dentro de las convenciones normales de la antropología que las monografías sobre los kachin ignoren a los shan y las monografías sobre los shan ignoren a los kachin. Sin embargo, los kachin y los shan son en casi todas partes vecinos contiguos y en los asuntos ordinarios de la vida participan muchas veces juntos.

1. V. g. Malcolm (1837); Eickstedt (1944).

Considérese, por ejemplo, la siguiente pieza de documentación. Forma parte de una recolección exacta del testimonio verbal de un testigo ante el tribunal de investigación confidencial que tuvo lugar en los estados shan septentrionales en 1930[2].

> Nombre del testigo: Hpaka Lung Hseng
> Raza: Lahtawng kachin (pawyam, pseudoshan)
> Edad: 79
> Religión: Budista zawti
> Domicilio: Man Hkawng, Mong Hko
> Nacido en: Pao Mo, Mong Hko
> Ocupación: Dirigente retirado
> Padre: Ma La, antiguamente duwa de Pao Mo
>
> Cuando yo era niño, hace unos 70 años, el Regente (shan) Sao Hkam Hseng, que reinaba entonces en Mong Mao, envió a un pariente suyo, Nga Hkam de nombre, a negociar una alianza con los kachin de Mong Hko. Después de algún tiempo, Nga Hkam se instaló en Pao Mo y más tarde intercambió los nombres con mi antecesor Hko Tso Li y mi abuelo Ma Naw, entonces duwas de Pao Mo; después de esto nos convertimos en shan y budistas y prosperamos en gran medida y, como miembros del clan Hkam, siempre que íbamos a Mong Mao nos alojábamos con el Regente, y recíprocamente en Mong Hko nuestra casa era la de ellos...

Parece que este testigo considera que en los últimos 70 años, más o menos, toda su familia ha sido simultáneamente kachin y shan. En tanto que kachin, el testigo era miembro de un linaje Pawyam del clan Lahtaw(ng). En tanto que shan, era budista y miembro del clan Hkam, la casa real del estado de Möng Mao.

Además, Möng Mao —el conocido estado shan de este nombre situado en territorio chino— se considera aquí como una entidad política de la misma clase, y en gran medida con el mismo estatus, que Möng Hko, que a ojos de los administradores británicos de 1930 no era más que un «círculo» administrativo kachin en el estado de Hsenwi septentrional.

Los datos de este tipo no pueden encajarse fácilmente en ningún esquema etnográfico que, por razones lingüísticas, sitúe a los kachin y a los shan en distintas categorías «raciales».

No obstante, el problema no consiste simplemente en separar a los kachin de los shan; también existe la dificultad de separar a los kachin unos de otros. La literatura distingue distintas variedades de kachin. Algunas de estas subcategorías son fundamentalmente lingüísticas, como cuando se distinguen a los kachin que hablan jinghpaw de los que hablan atsi, maru, lisu,

2. Harvey y Barton (1930), p. 81.

nung, etc.; otras son fundamentalmente territoriales, como cuando se distinguen los singpho de Assam de los jinghpaw birmanos, o los hkahku de la zona alta de Mali Hka (Triángulo) de los gauri, al este de Bhamo. Pero la tendencia general ha consistido en minimizar la significación de estas distinciones y argumentar que los elementos esenciales de la cultura kachin son uniformes en toda el área de las colinas Kachin[3]. Libros con títulos como *The Kachin Tribes of Burma* (Las tribus kachin de Birmania); *The Kachins, their Religion and Mythology* (Los kachin, su religión y mitología); *The Kachins, their Customs and Traditions* (Los kachin, sus costumbres y tradiciones); *Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober-Burma* (Contribución a la etnología de los Chingpaw de la Alta Birmania)[4] se refieren implícitamente a todos los kachin dondequiera que se encuentren, es decir, a una población de unas 300.000 personas desperdigada con poca densidad en un área de unas 50.000 millas cuadradas[5].

No forma parte de mi problema inmediato considerar hasta qué punto tales generalizaciones sobre la uniformidad de la cultura kachin son de hecho justificables; mi interés radica más bien en el problema de hasta qué punto puede sostenerse que prevalece un único tipo de estructura social en toda el área kachin. ¿Es legítimo pensar en la sociedad kachin como organizada globalmente según un conjunto concreto de principios, o bien que esta categoría bastante vaga de kachin incluya cierto número de formas distintas de organización social?

Antes de que podamos intentar investigar esta cuestión, primero debemos tener un concepto claro de lo que se quiere decir con continuidad y cambio al referirse a sistemas sociales. ¿En qué circunstancias podemos decir de dos sociedades vecinas A y B que «estas dos sociedades tienen estructuras sociales fundamentalmente diferentes», mientras que de otras dos sociedades C y D podemos sostener que «en estas dos sociedades la estructura social es esencialmente la misma»?

A todo lo largo de lo que resta de este capítulo inaugural, mi ocupación consiste en explicar el punto de partida teórico a partir del cual me aproximo a este tema fundamental.

En resumen, el argumento es como sigue. Los antropólogos sociales que, siguiendo a Radcliffe-Brown, utilizan el concepto de estructura social como una categoría en cuyos términos se compara una sociedad con otra, presuponen de hecho que las sociedades de que se ocupan se mantienen en equilibrio estable

3. V. g. Hanson (1913), p. 13.
4. Carrapiett (1929); Gilhodes (1922); Hanson (1913); Wehrli (1904).
5. Véase Apéndice V.

a lo largo del tiempo. ¿Es entonces posible describir, mediante las categorías sociológicas comunes, sociedades que *no* se suponen en equilibrio estable?

Mi conclusión es que, mientras que los modelos conceptuales de la sociedad son necesariamente modelos de sistemas en equilibrio, las verdaderas sociedades no pueden estar en equilibrio. La discrepancia se relaciona con el hecho de que, cuando las estructuras sociales se manifiestan de forma cultural, la representación es imprecisa en comparación con aquella dada por las categorías exactas que el sociólogo, *qua* el científico, gustaría de utilizar. Yo sostengo que estas inconsistencias de la lógica de la expresión ritual son siempre necesarias para el adecuado funcionamiento de cualquier sistema social.

Gran parte de mi libro es un desarrollo de este tema. Sostengo que la estructura social, en las situaciones prácticas (en contraste con el modelo sociológico abstracto del sociólogo), consiste en un conjunto de ideas sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos de personas. Los individuos pueden sostener y sostienen ideas contradictorias e incoherentes sobre este sistema. Pueden hacer esto sin sentirse embarazados debido a la forma en que se manifiestan sus ideas. La forma es una forma cultural; la expresión es la expresión ritual. La última parte de este capítulo introductorio es una elaboración de esta portentosa observación.

Pero primero volvamos a la estructura social y a las sociedades unitarias.

La estructura social

A un nivel de abstracción podemos tratar la estructura social simplemente en términos de los principios de organización que unen las partes componentes del sistema. A este nivel, la forma de la estructura puede considerarse con bastante independencia del contenido cultural[6]. El conocimiento de la forma de la sociedad entre los cazadores gilyak de la Siberia oriental[7] y entre los pastores nuer del Sudán[8] me ayuda a comprender la forma de la sociedad kachin a pesar del hecho de que la última, en su mayor parte, está compuesta de agricultores itinerantes que habitan una densa foresta de lluvias monzónicas.

A este nivel de abstracción no es difícil distinguir una pauta formal de otra. Las estructuras que describe el antropólogo son

6. Cf. Fortes (1949), pp. 54-60.
7. Lévi-Strauss (1949), capítulo XVIII.
8. Evans-Pritchard (1940).

modelos que existen solamente como construcciones lógicas en su propia mente. Lo que resulta mucho más difícil es el relacionar dicha abstracción a los hechos del trabajo de campo empírico. ¿Cómo podemos estar seguros de que un modelo formal determinado encaja con los datos mejor que cualquier otro modelo?

Las sociedades reales existen en una dimensión de tiempo y de espacio. Las situaciones demográficas, ecológicas, económicas y políticas externas no se desarrollan en un medio ambiente fijo, sino en un medio ambiente constantemente cambiante. Cualquier sociedad real es un proceso en el tiempo. Los cambios resultantes de este proceso pueden pensarse de forma útil bajo dos encabezamientos [9]. En primer lugar, existen aquellos que son consistentes con la continuidad del orden formal existente. Por ejemplo, cuando un jefe muere y es sustituido por su hijo, o cuando un linaje se segmenta y tenemos dos linajes donde anteriormente sólo existía uno, los cambios forman parte del proceso de continuidad. No hay cambio en la estructura formal. En segundo lugar, existen cambios que reflejan alteraciones de la estructura formal. Si, por ejemplo, puede demostrarse que en una localidad concreta, en el curso de un período de tiempo, un sistema político compuesto de segmentos de linajes igualitarios es sustituido por una jerarquía de rangos de tipo feudal, podemos hablar de un cambio en la estructura social.

Cuando, en este libro, me refiero a los cambios de la estructura social siempre quiero decir los cambios de esta última clase.

Las sociedades unitarias

En el contexto del área de las colinas Kachin, el concepto de «una sociedad» presenta muchas dificultades que se harán cada vez más patentes en el curso de los capítulos que siguen. Por ahora seguiré el insatisfactorio dictamen de Radcliffe-Brown e interpretaré «una sociedad» con el sentido de «cualquier localidad conveniente» [10].

Alternativamente, acepto el argumento de Nadel. Lo que realmente quiero decir con «una sociedad» es cualquier unidad política autónoma [11].

Las unidades políticas del área de las colinas Kachin varían

9. Cf. Fortes, op. cit., pp. 54-5.
10. Radcliffe-Brown (1940).
11. Cf. Nadel (1951), p. 187.

ampliamente en tamaño y parecen ser intrínsecamente inestables. En un extremo de la escala se puede encontrar la aldea de cuatro familias firmemente convencida de su derecho a ser considerada una unidad completamente independiente. En el otro extremo tenemos el estado shan de Hsenwi que, anterior a 1885, contiene 49 subestados *(möng)*, algunos de los cuales contienen a su vez a más de cien aldeas distintas. Entre estos dos extremos se pueden distinguir otras numerosas variedades de «sociedad». Estos diversos tipos de sistemas políticos difieren entre sí no sólo en tamaño, sino también en los principios formales en cuyos términos están organizados. Aquí es donde se halla el meollo de nuestro problema.

Para determinadas partes del área de las colinas Kachin, existen relaciones históricas genuinas que se remontan hasta principios del siglo XIX. Muestran claramente que durante los últimos 15 años la organización política de la zona ha sido muy inestable. Las pequeñas unidades políticas autónomas han tendido muchas veces a formar sistemas mayores por agregación; las organizaciones jerárquicas feudales en gran escala se han fragmentado en unidades menores. Ha habido cambios violentos y muy rápidos en la distribución global del poder político. Por tanto, metodológicamente resulta erróneo tratar las distintas variedades de sistemas políticos que ahora encontramos en la zona como tipos independientes; deben pensarse claramente como partes de un sistema total más amplio en estado de cambio. Pero la esencia de mi argumentación es que el proceso mediante el cual las pequeñas unidades se desarrollan en otras mayores y las grandes unidades se fragmentan en menores no es simplemente una parte del proceso de continuidad estructural; no es un mero proceso de segmentación y acrecentamiento, es un proceso que implica un cambio estructural. De lo que nos ocuparemos fundamentalmente es del mecanismo de este proceso de cambio.

No cabe duda de que tanto el estudio como la descripción del cambio social presentan grandes dificultades en los contextos antropológicos habituales. Los estudios de campo son de corta duración, las relaciones históricas rara vez contienen datos del tipo requerido en suficiente detalle. Verdaderamente, aunque los antropólogos han mostrado con frecuencia un especial interés por la materia, su tratamiento teórico de los problemas del cambio social hasta el momento merece bien poco aplauso [12].

Incluso así, me parece que algunas dificultades por lo menos sólo parecen plantearse como productos derivados de los pro-

12. V. g. Malinowski (1945); G. y M. Wilson (1945); Herskovits (1949).

pios supuestos falsos del antropólogo sobre la naturaleza de sus datos.

Los antropólogos sociales ingleses han tendido a tomar prestados sus conceptos de Durkheim antes que de Pareto o bien de Max Weber. En consecuencia, tienen fuertes prejuicios a favor de las sociedades que presentan síntomas de «integración funcional», «solidaridad social», «uniformidad cultural» o «equilibrio estructural». Tales sociedades, que bien pudieran considerar moribundas los historiadores y los politólogos, son normalmente consideradas por los antropólogos sociales sanas e idealmente afortunadas. Las sociedades que presentan síntomas de facción y de conflicto interior que conducen a un cambio rápido, por otra parte, resultan sospechosas de «anomie» y de decadencia patológica[13].

Este prejuicio en favor de las interpretaciones «de equilibrio» nace de la naturaleza de los materiales del antropólogo y de las condiciones en que realiza su trabajo. El antropólogo social normalmente estudia la población de un lugar concreto en un determinado momento del tiempo y no se preocupa en mayor medida de si es o no probable que la misma localidad sea estudiada por otros antropólogos en fecha posterior. En consecuencia tenemos estudios de la sociedad de las Trobriand, de la sociedad de Tikopia, de la sociedad de los nuer, *no* de «la sociedad de las Trobriand en 1914», de «la sociedad de Tikopia en 1929», de «la sociedad de los nuer en 1935». Cuando las sociedades antropológicas se sustraen de esta manera al tiempo y al espacio, la interpretación que se da a los materiales necesariamente es un análisis de equilibrio, pues si no fuera así, evidentemente, el lector tendría la impresión de que el análisis es incompleto. Pero aún más que esto, puesto que en la mayor parte de los casos el trabajo de investigación se ha llevado a cabo de una vez para siempre sin ninguna noción de repetición, la presentacióin es de equilibrio *estable*; los autores escriben como si los trobriandeses, los tikopia o los nuer fueran como son ahora y para siempre. En realidad la confusión entre los conceptos de equilibrio y estabilidad está tan profundamente enraizada en la literatura antropológica, que todo uso de cualquiera de estos términos es susceptible de conducir a la ambigüedad. Por supuesto, ambos no significan lo mismo. Mi propia postura es la siguiente.

13. Homans (1951), pp. 336 ss.

Cuando el antropólogo intenta describir un sistema social, necesariamente sólo describe un modelo de la realidad social. Este modelo representa, en efecto, la hipótesis del antropólogo sobre «cómo funciona el sistema social». Por tanto, las distintas partes del sistema modelo constituyen necesariamente un todo coherente: es un sistema en equilibrio. Pero esto no implica que la realidad social constituya un todo coherente; por el contrario, en la mayor parte de los casos la situación real está llena de inconsistencias; y son precisamente estas inconsistencias las que pueden proporcionarnos la comprensión de los procesos del cambio social.

En las situaciones del tipo de la que encontramos en el área de las colinas Kachin, puede pensarse que cualquier persona concreta tiene una posición de estatus en varios sistemas sociales distintos en un momento determinado. Para el propio individuo tales sistemas se presentan en sí mismos como alternativas o incoherencias del esquema de valores con respecto al cual ordena su vida. El proceso global del cambio estructural se produce mediante la manipulación de estas alternativas como medios de ascenso en la escala social. Todos los individuos de una sociedad, cada cual en su propio interés, procuran explotar la situación tal como la perciben y, al hacerlo, la colectividad de individuos altera la estructura de la propia sociedad.

Esta idea bastante complicada será frecuentemente ejemplificada en las páginas que siguen, pero el argumento puede ilustrarse con un simple ejemplo.

En las cuestiones políticas, los kachin tienen ante ellos dos modos ideales de vida absolutamente contradictorios. Uno de ellos es el sistema de gobierno shan, que recuerda a la jerarquía feudal. El otro es el que en este libro se denomina el tipo de organización *gumlao;* esencialmente es anarquista e igualitario. No es raro encontrar a un kachin ambicioso que asume el nombre y los títulos de un príncipe shan con objeto de justificar sus pretensiones a la aristocracia, pero que al mismo tiempo apela a los principios *gumlao* de igualdad con objeto de escapar a la obligación de pagar las cargas feudales a su propio jefe tradicional.

Y del mismo modo como un individuo kachin suele encontrarse ante la elección de qué es lo moralmente correcto, también todas las comunidades kachin, puede decirse, tienen una posibilidad de opción sobre el tipo de sistema político que les servirá de ideal. Resumiendo, mi argumento es que, en términos de organización política, los kachin oscilan entre dos tipos po-

larizados: la «democracia» *gumlao* por una parte y la «autocracia» shan por otra. La mayoría de las comunidades kachin reales no son del tipo *gumlao* ni del shan, sino que están organizadas según el sistema que se describe en este libro como *gumsa*[14], que en realidad consiste en una especie de compromiso entre los ideales *gumlao* y shan. En un capítulo posterior describo el sistema *gumsa* como si fuera un tercer modelo estático intermedio entre los modelos *gumlao* y shan, pero el lector tiene que entender claramente que las verdaderas comunidades *gumsa* no son estáticas. Algunas, bajo la influencia de condiciones económicas favorables, tienden más y más hacia el modelo shan, hasta que por último la aristocracia kachin siente que se «han convertido en shan» *(sam tai sai)*, como en el caso del viejo de Möng Hko que encontramos en la p. 24; otras comunidades *gumsa* se desplazan en el sentido contrario y se convierten en *gumlao*. La organización social kachin, tal como se describe en las relaciones etnográficas existentes, consiste siempre en el sistema *gumsa*; pero mi tesis es que este sistema, considerado en sí mismo, no tiene sentido realmente, está demasiado plagado de inconsistencias inherentes. Solamente en cuanto esquema modelo puede ser representado como un sistema en equilibrio[15]. Sin embargo, como ha señalado Lévi-Strauss, la estructura así representada contiene elementos que están «*en contradiction avec le système, et doit donc entraîner sa ruine*»[16]. En el campo de la realidad social las estructuras políticas *gumsa* son esencialmente inestables, y yo sostengo que sólo resultan completamente inteligibles en términos del contraste que proporcionan los tipos polares de organización *gumlao* y shan.

Otra forma de considerar los fenómenos del cambio estructural es decir que nos ocupamos de cambios en el foco del poder político dentro de un sistema dado.

La descripción estructural de un sistema social nos proporciona un modelo idealizado que establece las relaciones de estatus «correctas» que existen entre los grupos dentro del sistema total y entre las personas sociales que constituyen los grupos concretos[17]. La posición de cualquier persona social dentro de tal clase de sistema modelo es necesariamente fija, aunque los individuos puedan pensarse ocupando distintas posiciones en la

14. Excepto cuando se diga otra cosa, todas las palabras indígenas utilizadas en este libro son palabras de la lengua jinghpaw escritas según el sistema de romanización inventado por Hanson; cf. Hanson (1906).
15. Leach (1952), pp. 40-5.
16. Lévi-Strauss (1949), p. 325.
17. Para este uso de la expresión "persona social", véase especialmente Radcliffe-Brown, p. 5.

realización de las distintas clases de ocupaciones y en las distintas etapas de su carrera.

Cuando nos referimos al cambio estructural, tenemos que considerar no simplemente los cambios de posición de los individuos con respecto a un sistema ideal de relaciones de estatus, sino los cambios del propio sistema ideal: es decir, los cambios de la estructura del poder.

En cualquier sistema el poder tiene que considerarse como un atributo de los «detentadores oficiales», es decir, de las personas sociales que ocupan las posiciones a que va ligado el poder. Los individuos sólo manejan el poder por su capacidad en cuanto personas sociales. Como regla general, sostengo que el antropólogo social nunca está justificado para interpretar la acción como inequívocamente dirigida hacia cualquier fin concreto. Por esta razón siempre me siento insatisfecho con los argumentos funcionalistas relativos a «necesidades» y «metas», como los lanzados por Malinowski y Talcott Parsons[18], pero considero necesario y justificable suponer que el deseo consciente o inconsciente de ganar poder constituye una motivación muy general en los asuntos humanos. En consecuencia, supongo que los individuos enfrentados a una elección de acción utilizarán normalmente la elección que les procure poder, es decir, que buscarán el reconocimiento como personas sociales que tienen poder; o bien, por utilizar un lenguaje distinto, buscarán obtener acceso al cargo o a la estima de sus compañeros que puede conducirles al cargo.

La estima es un producto cultural. Lo que se admira en una sociedad puede deplorarse en otra. La peculiaridad del tipo de situación de las colinas Kachin consiste en que el individuo puede pertenecer a más de un sistema de estimación y que estos sistemas pueden no ser consistentes. La acción que es meritoria según las ideas shan puede ser valorada como humillante según el código *gumlao*. La mejor forma para que un individuo consiga estimación en cualquier situación concreta resulta rara vez clara. Esto parece difícil, pero el lector no necesita imaginar que tal incertidumbre sea de ninguna manera inhabitual; en nuestra propia sociedad la acción éticamente correcta para un hombre de negocios cristiano suele ser con frecuencia igualmente ambigua.

18. Malinowski (1944); Parsons (1949); Parson y Shils (1951), Pt. II.

El ritual

Con objeto de elaborar este argumento debo explicar en primer lugar mi uso del concepto de *ritual*. El ritual, afirmo, «sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en que se encuentra en el momento actual». La significación de tal aforismo depende, claramente, del significado que se le adjunte a la palabra *ritual*.

Los antropólogos sociales ingleses han seguido en su mayor parte a Durkheim en distinguir las acciones sociales en clases principales: a saber, ritos religiosos que son *sagrados* y actos técnicos que son *profanos*. De las muchas dificultades que se derivan de esta postura, una de las más importantes se refiere a la definición y clasificación de la magia. ¿Existe una clase especial de acciones que puede describirse como actos mágicos y, si es así, pertenece a la categoría de lo «sagrado» o la categoría de lo «profano», participa más de la naturaleza y función de los actos religiosos o de los actos técnicos?

Se han presentado diversas respuestas a esta pregunta. Malinowski, por ejemplo, sitúa la magia en el terreno de lo sagrado[19]; Mauss parece considerarla profana[20]. Pero aparte de dónde se considere situada la dicotomía fundamental entre lo mágico-religioso (sagrado) y lo técnico (profano), o entre lo religioso (sagrado) y lo mágico-técnico (profano), se mantiene el supuesto de que de algún modo las situaciones sagradas y profanas son distintas en cuanto todos. El ritual es, pues, una palabra que describe las acciones sociales que ocurren en las situaciones sagradas. Mi uso de la palabra es distinto de éste.

Desde el punto de vista del observador, las acciones aparecen como medios para fines, y es bastante factible seguir el consejo de Malinowski y clasificar las acciones sociales en términos de sus fines, es decir, de la «necesidad básica» que parecen satisfacer. Pero los hechos que de esta forma se revelan son hechos técnicos; el análisis no proporciona un criterio para distinguir las peculiaridades de una cultura o de una sociedad. De hecho, por supuesto, muy pocas acciones sociales tienen esta forma funcionalmente definida de manera elemental. Por ejemplo, si se desea cultivar arroz, evidentemente es fundamental y funcionalmente necesario despejar un trozo de tierra y sembrar simiente en él. Y sin duda mejoraría las perspectivas de una buena cosecha el hecho de vallar la parcela y escardar de vez en cuando los frutos en crecimiento. Los kachin hacen todas

19. Malinowski (1948), p. 67.
20. Mauss (1947), p. 207.

estas cosas y, en la medida en que las hacen, realizan actos técnicos simples de tipo funcional. Estas acciones sirven para satisfacer «necesidades básicas». Pero no se trata tan sólo de esto. En el «procedimiento habitual» kachin, las rutinas de despejar la tierra, sembrar las semillas, vallar la parcela y escardar las mieses en crecimiento están todas pautadas de acuerdo a convenciones formales y entremezcladas con toda clase de ademanes afectados y ornamentaciones técnicamente superfluos. Estos ademanes y ornamentaciones son los que hacen que la actividad sea una actividad *kachin* y no un simple acto funcional. Y lo mismo ocurre con cualquier clase de acción técnica; siempre hay un elemento que es funcionalmente esencial y otro elemento que es simplemente la costumbre local, un ademán estético. Malinowski se refiere a tales ademanes estéticos como las «costumbres neutrales»[21], y en su esquema de análisis funcional son tratados como irrelevancias de menor importancia. No obstante, me parece a mí que son precisamente estos ademanes habituales los que proporcionan al antropólogo social sus datos primarios. Lógicamente, la estética y la ética son idénticas[22]. Si queremos comprender las normas éticas de una sociedad, debemos estudiar la estética. En sus orígenes, los detalles de las costumbres pueden ser accidentes históricos; pero para los individuos vivos de una sociedad tales detalles nunca pueden ser irrelevantes, forman parte del sistema total de comunicación interpersonal dentro del grupo. Son acciones simbólicas, representaciones. Es tarea del antropólogo tratar de descubrir y traducir a su propia jerga técnica qué es lo que se simboliza o representa.

Desde luego, todo esto está muy próximo a Durkheim. Pero Durkheim y sus seguidores parecen haber creído que las representaciones colectivas estaban confinadas a la esfera de lo sagrado y, puesto que sostenían que la dicotomía entre lo sagrado y lo profano era universal y absoluta, deducían de ahí que sólo los símbolos específicamente sagrados necesitaban el análisis del antropólogo.

Por mi parte, encuentro que el énfasis de Durkheim en la dicotomía absoluta entre lo sagrado y lo profano es insostenible[23]. Más bien ocurre que las acciones ocupan un lugar dentro de una escala continua. En un extremo tenemos las acciones que son completamente profanas, completamente funcionales, pura y simplemente técnicas; en el otro extremo tenemos las acciones completamente sagradas, estrictamente estéticas, téc-

21. Malinowski en Hogbin (1934), p. XXVI.
22. Wittgenstein (1922), 6.421.
23. Durkheim (1925), p. 53.

nicamente no funcionales. Entre estos dos extremos tenemos la mayor parte de las acciones sociales que participan en parte de una esfera y en parte de la otra.

Desde este punto de vista, la técnica y el ritual, lo profano y lo sagrado, no denotan *tipos* de acción, sino *aspectos* de casi cualquier clase de acción. La técnica tiene consecuencias materiales económicas que son cuantificables y predecibles; por otra parte, el ritual es una exposición simbólica que «dice» algo sobre los individuos que participan en la acción. Así, desde determinados puntos de vista, el sacrificio religioso kachin puede ser considerado como un acto puramente técnico y económico. Es un procedimiento para sacrificar el ganado y distribuir la carne, y yo creo que poca duda puede haber de que para la mayoría de los kachin éste es el aspecto más importante del asunto. Un *nat galaw* («hacer un nat», un sacrificio) es casi siempre sinónimo de una buena fiesta. Pero desde el punto de vista del observador existe una gran cantidad de cosas que participan en el sacrificio y que es absolutamente irrelevante en lo que respecta a la matanza, la cocina y el reparto de alimentos. Este otro aspecto es el que tiene significación como simbólico del estatus social y es este otro aspecto el que yo describo como ritual, tanto si implica directamente o no alguna conceptualización de lo sobrenatural o de lo metafísico [24].

El mito, en mi terminología, es la contrapartida del ritual; el mito implica ritual, el ritual implica mito, son una y la misma cosa. Esta postura es ligeramente distinta a la de las teorías de los manuales de Jane Harrison, Durkheim y Malinowski. La doctrina clásica de la antropología social inglesa es que el mito y el ritual son entidades conceptualmente distintas que se perpetúan mutuamente a través de una interdependencia funcional: el rito es una dramatización del mito, el mito es la sanción o carta constitucional del rito. Esta aproximación a los materiales hace posible tratar el mito aisladamente, como constituyendo un sistema de creencias, y de hecho gran parte de la literatura antropológica sobre la religión se ocupa casi exclusivamente de tratar el contenido de la creencia y la racionalidad, o la carencia de la misma, de este contenido. La mayor parte de esos argumentos me parecen sinsentidos escolásticos. Tal como yo lo veo, el mito considerado como una exposición en palabras «dice» lo mismo que el ritual considerado como una exposición en forma de acción. Hacerse preguntas sobre el contenido de la creencia que no está contenido en el contenido del ritual es un absurdo.

24. Cf. la distinción hecha por Merton (1951) entre función *manifiesta* y *latente*.

Si dibujo un burdo diagrama de un automóvil en la pizarra y debajo escribo «esto es un coche», ambas exposiciones —el dibujo y el *texto*— «dicen» lo mismo; ninguna dice más que la otra y sería absurdo preguntar: «¿El coche es un Ford o un Cadillac?» De la misma manera, me parece que si veo a un kachin matando a un cerdo y le pregunto lo que está haciendo y él dice *nat jaw nngai* («Estoy regalando a los nat»), esta afirmación es simplemente una descripción de lo que está haciendo. Es absurdo hacer preguntas tales como: «¿Tienen piernas los nat? ¿Comen carne? ¿Viven en el cielo?»

En algunas partes del libro haré frecuentes referencias a la mitología kachin, pero no intentaré encontrar ninguna coherencia lógica en los mitos a que me refiera. Para mí, los mitos son simplemente una forma de describir determinados tipos de comportamiento humano; la jerga del antropólogo y su utilización de modelos estructurales son otros medios para describir los mismos tipos de comportamiento humano. En el análisis sociológico necesitamos hacer frecuentes usos de estos lenguajes alternativos, pero siempre debemos recordar que un instrumento descriptivo nunca puede tener autonomía propia. Por abstractas que sean mis representaciones, mi preocupación es siempre por el mundo material del comportamiento humano observable, nunca por la metafísica ni por los sistemas de ideas en cuanto tales.

La interpretación

En suma, pues, mi punto de vista es que la acción ritual y la creencia deben entenderse igualmente como formas de exposición simbólica del orden social. Aunque no defiendo que la antropología esté siempre en condiciones de interpretar tal simbolismo, sin embargo sostengo que la principal tarea de la antropología social consiste en intentar esa interpretación [25].

Debo admitir aquí un supuesto psicológico básico. Supongo que todos los seres humanos, cualquiera que sea su cultura y cualquiera que sea su grado de complejidad mental, tienden a construir símbolos y a hacer asociaciones mentales del mismo tipo general. Este es un supuesto muy amplio, aunque todos los antropólogos lo hacen. La situación viene a ser ésta: supongo que con paciencia yo, un inglés, puedo aprender a hablar cualquier otra lengua, por ejemplo el kachin. Además, supongo que

25. El concepto de *eidos* tal como lo ha desarrollado Bateson (1936) tiene relevancia para esta parte de mi argumentación.

luego podré presentar una traducción inglesa *aproximada* de cualquier exposición verbal común hecha por un kachin. Cuando se presenten exposiciones que, aunque verbales, son completamente simbólicas —v. g. en el caso de la poesía— la traducción se hace muy difícil, puesto que la traducción palabra a palabra probablemente no traspasa ninguna asociación para el lector inglés normal; sin embargo, supongo que con paciencia puedo llegar a comprender *aproximadamente* incluso la poesía de una cultura extranjera y que luego puedo comunicar esa comprensión a otros. De la misma manera, supongo que puedo presentar una interpretación aproximada incluso de las acciones simbólicas *no verbales,* tales como las partes del ritual. Es difícil justificar por completo este tipo de supuestos, pero sin ellos todas las actividades de los antropólogos resultan sin sentido.

A partir de este punto vamos a volver sobre el problema que planteé casi al principio de este capítulo, a saber, la relación entre la estructura social considerada como el modelo abstracto de una sociedad ideal y la estructura social de cualquier sociedad empírica existente.

Estoy sosteniendo que dondequiera que encuentre «ritual» (en el sentido en que lo he definido), como antropólogo puedo interpretar ese ritual.

El ritual en su contexto cultural es una pauta de símbolos; las palabras con que lo interpreto son otra pauta de símbolos compuestos en gran medida de términos técnicos inventados por los antropólogos (palabras como linaje, rango, estatus, etc.). Los dos sistemas simbólicos tienen algo en común, a saber, una *estructura* común [26]. Esto es lo que quiero decir cuando afirmo que el ritual hace explícita la estructura social.

La estructura que se simboliza en el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones «adecuadas» entre los individuos y entre los grupos. Estas relaciones no se reconocen formalmente en todo momento. Cuando los hombres participan en las actividades prácticas para la satisfacción de lo que Malinowski denominaba las «necesidades básicas», las implicaciones de las relaciones estructurales pueden quedar omitidas por completo; un jefe kachin trabaja su campo codo con codo con su siervo más ínfimo. Verdaderamente estoy dispuesto a defender que esta omisión de la estructura formal es esencial si tienen que llevarse a cabo las actividades sociales informales normales.

Sin embargo, si ha de evitarse la anarquía, los individuos que constituyen una sociedad deben recordar de vez en cuando, por lo menos en forma de símbolo, el orden subyacente que se su-

26. Russell (1948), p. 479.

pone que guía sus actividades sociales. Las celebraciones rituales tienen esta función para el grupo participante como conjunto[27]; momentáneamente dejan explícito lo que en otro caso es una ficción.

La estructura social y la cultura

Mi concepción sobre la clase de relación que existe entre la estructura social y la cultura[28] se deriva inmediatamente de lo anterior. La cultura proporciona la forma, el «vestido» de la situación social. Por todo lo que a mí respecta, la situación cultural es un factor dado, es un producto y un accidente de la historia. Yo no sé *por qué* las mujeres kachin van sin sombrero, con el pelo corto, antes de casarse, pero después adoptan un turbante, más allá de lo que sé *por qué* las mujeres inglesas se ponen un anillo en un determinado dedo para denotar el mismo cambio de estatus social; todo lo que me importa de esto es que, en este contexto kachin, la adopción de turbante por parte de la mujer tiene esta significación simbólica. Es una exposición sobre el estatus de la mujer.

Pero la estructura de la situación depende en gran medida de su forma cultural. La misma clase de relación cultural puede existir en muchas culturas distintas y simbolizarse en las correspondientes formas distintas. En el ejemplo que acabamos de presentar, el matrimonio es una relación estructural que es común a la sociedad inglesa y a la kachin; en una se simboliza por un anillo y en otra por un turbante. Esto significa que un mismo elemento de la estructura social puede aparecer con un vestido cultural en la localidad A y con otro vestido cultural en la localidad B. Pero A y B pueden ser lugares adyacentes en el

27. Para el individuo, la participación en un ritual, también puede tener otras funciones —v. g. psicológica catártica—, pero esto, desde mi punto de vista, queda fuera de la esfera del antropólogo social.

28. Como este libro puede ser leído por los antropólogos americanos así como por los ingleses, necesito resaltar que el término *cultura*, tal como yo lo utilizo, no es esa categoría que todo lo abarca y que constituye el objeto de estudio de la antropología cultural americana. Soy antropólogo social y me ocupo de la estructura social de la *sociedad* kachin. Para mí los conceptos de cultura y de sociedad son absolutamente distintos. "Si se acepta que la sociedad es un agregado de relaciones sociales, entonces la cultura es el contenido de esas relaciones. La sociedad pone el énfasis en el componente humano, el agregado de personas y las relaciones entre ellas. La cultura pone el énfasis en el componente de los recursos acumulados, inmateriales así como materiales, que la gente hereda, utiliza, transforma, añade y transmite" (Firth [1951], p. 27). Para un uso algo distinto del término *cultura*, como se usa corrientemente entre los antropólogos americanos, véase Kroeber (1952) y Kroeber y Kluckhohn (1952).

mapa. En otras palabras, no hay ninguna razón intrínseca para que las fronteras significativas de los sistemas sociales coincidan siempre con las fronteras culturales.

Admito que las diferencias de cultura son estructuralmente significativas, pero el mero hecho de que dos grupos de personas tengan diferentes culturas no implica necesariamente —como casi siempre se ha supuesto— que pertenezcan a dos sistemas sociales absolutamente distintos. En este libro adopto la postura contraria.

En cualquier zona geográfica que carezca de fronteras naturales fundamentales, los seres humanos de las zonas adyacentes del mapa probablemente tengan relaciones mutuas —al menos en alguna medida—, sin que importe cuáles puedan ser sus atributos culturales. En la medida en que estas relaciones estén ordenadas y no sean completamente azarosas, dentro de ellas va implícita una estructura social. Pero se podría preguntar: si las estructuras sociales se manifiestan en símbolos culturales, ¿cómo pueden expresarse las relaciones estructurales entre grupos de distinta cultura? Mi respuesta es que el mantenimiento y la insistencia en la diferencia cultural puede convertirse en una acción ritual que manifiesta las relaciones sociales.

En el área geográfica de que trata este libro, las variaciones culturales entre uno y otro grupo son muy numerosas y muy señaladas. Pero las personas que hablan distinta lengua, visten distintos trajes, rinden culto a distintas deidades, etc., no se consideran completamente como extrañas más allá del límite del reconocimiento social. Los kachin y los shan se desprecian mutuamente, pero los kachin y los shan suponen que tienen un antepasado común para todos ellos. En este contexto cultural, los atributos culturales como la lengua, el vestido y el procedimiento ritual son meras etiquetas simbólicas que denotan los distintos sectores de un único y extensivo sistema estructural.

Para mi propósito, lo que verdaderamente tiene significación es la pauta estructural subyacente y no la pauta cultural patente. No me ocupo tanto de la interpretación estructural de una cultura concreta como de cómo las estructuras particulares pueden adoptar una diversidad de interpretaciones culturales y de cómo las distintas estructuras pueden representarse mediante el mismo conjunto de símbolos culturales. Al perseguir este objetivo, pretendo demostrar el mecanismo básico del cambio social.

II. EL TRASFONDO ECOLOGICO DE LA SOCIEDAD KACHIN

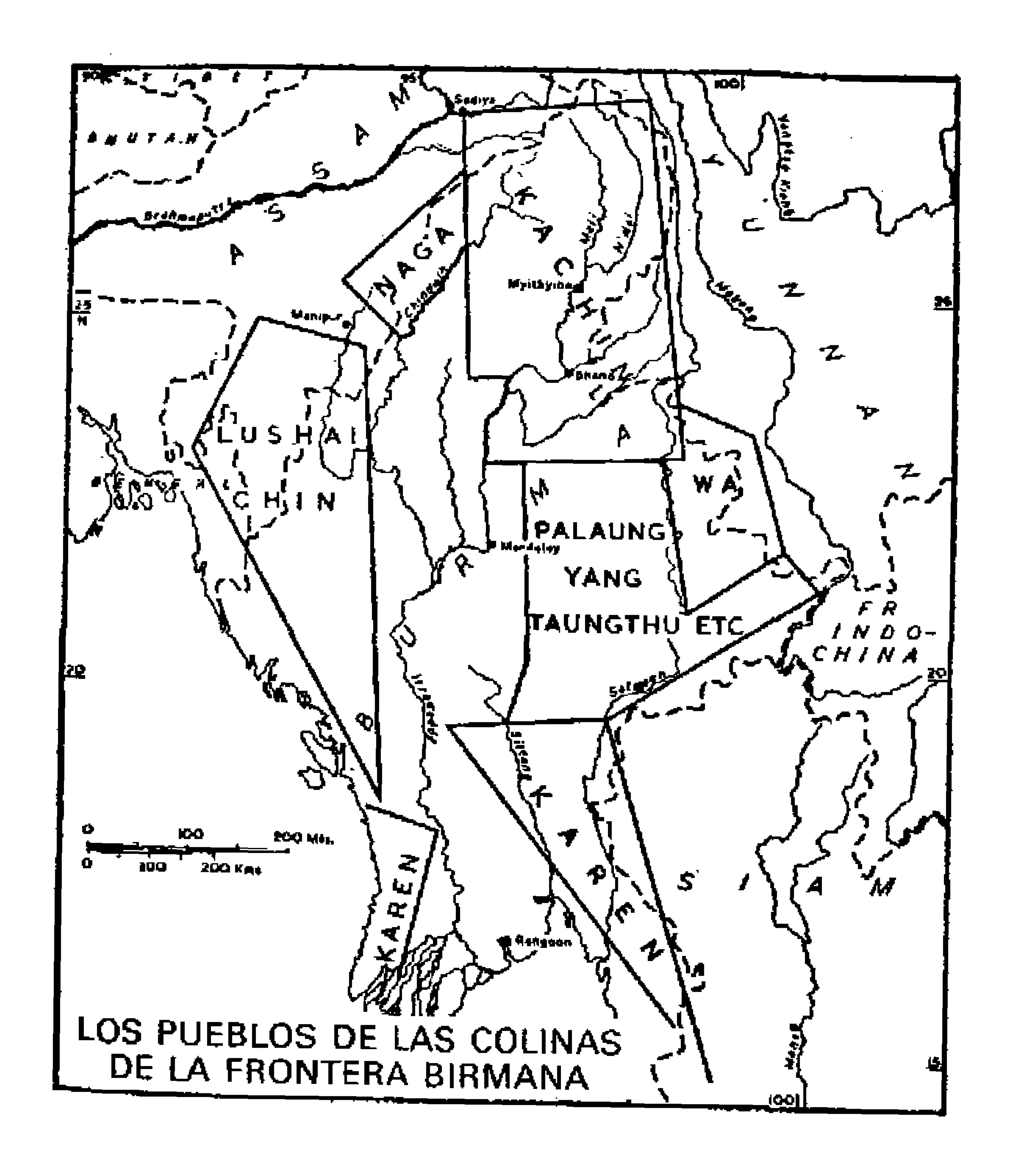
Antes de seguir adelante es necesario exponer algunas generalidades sobre la clase de vida económica que llevan los kachin y sus vecinos shan.

El Mapa 1, que muestra la localización general del área de las colinas Kachin, muestra también la situación geográfica de las otras principales categorías en que se dividen las tribus de las colinas de Birmania[1], a saber, los karen, los chin, los naga, los palaung y los wa. En esencia, Birmania comprende la cuenca del Irrawaddy y el bajo Salween. Las vecindades inmediatas de estos grandes ríos y de sus principales afluentes son tierras bajas, llanas y fértiles; lejos de los ríos, el país es en general montañoso, muchas veces escarpado. En las zonas con grandes lluvias, la cobertura normal de vegetación es la densa selva monzónica semitropical; en las zonas más secas encontramos prados monte bajo y bosques de pinos[2].

Una importante característica es que en las zonas de lluvias el denso crecimiento secundario de jungla sustituye rápidamente a los claros abandonados. Por otra parte, en las zonas más secas, el bosque virgen, una vez clareado, tiende a revertir en prado o en maleza basta. En ausencia de ganado o de un abono sistemático, la fertilidad continua de la tierra es mucho mayor en las zonas de lluvias que en las zonas secas.

A lo largo de los valles de los ríos es fácil el cultivo irrigado del arroz y no cuesta construir caminos para carros, pero en las montañas que separan los valles la construcción de caminos o de terrazas para el arroz es una obra de ingeniería mayor. No puede sorprender, por tanto, que la organización técnica y económica de los pueblos que habitan en las colinas sea muy diferente de la de los pueblos de los valles, ni es de extrañar que las gentes de las colinas de distintas partes de Birmania recu-

1. Cf. Stevenson (1944).
2. Stamp (1924) (a) y (b).



LOS PUEBLOS DE LAS COLINAS DE LA FRONTERA BIRMANA

rran todas a la misma clase de invenciones técnicas para superar las dificultades de su medio ambiente.

El contraste entre los habitantes de las tierras altas y los habitantes de las tierras bajas es, pues, en primer lugar ecológico. Incluso si las dos categorías de población hablaran la misma lengua, bien podría esperarse encontrar marcadas diferencias culturales entre los dos grupos y, en analogía con regiones como Escocia y el norte de Italia, se podría también prever un celoso y mutuo desprecio entre las dos poblaciones rivales. Y tal es el caso. La única peculiaridad de Birmania es que el

contraste cultural entre los habitantes de las tierras altas y los habitantes de las tierras bajas esté tan sumamente marcado. Los dos grupos no comparten una lengua común y comparten pocos rasgos de cultura material. En cuestiones de equipamento doméstico y técnico, casi los únicos objetos comunes a ambos grupos del área de las colinas Kachin son objetos como las cacerolas y los trípodes de hierro que ambas partes compran a los chinos. Sin embargo, esto es bastante comprensible, pues el equipamiento tecnológico se adecua necesariamente a las condiciones de vida, y el modo de vida de las tierras altas y de las tierras bajas presentan un agudo contraste. Cuando se llega a los aspectos culturales que tienen significación «ritual» más bien que «técnica», las cosas son bastante distintas. El vestuario de los varones de las tierras altas, por ejemplo, es casi en todas partes una burda imitación del de los varones de las tierras bajas locales, pero el vestido de las mujeres presenta un agudo contraste entre los habitantes de las tierras bajas y altas y presenta muchas variaciones regionales entre ambos grupos. Esta diferencia sexual no carece de significación sociológica. Es un aspecto del tema que se repite a todo lo largo del libro, a saber, que los kachin de las tierras altas están constantemente sometidos a presiones contradictorias tanto en el sentido de imitar como de oponerse a sus vecinos que habitan en los valles. Digamos de pasada que gran parte de la etnografía de Birmania ha sido escrita por personas para las que las diferencias de vestuario denotan diferencias de «raza» (!). Según este planteamiento, cada cinco días los miembros de más de una docena de razas concurren al mercado de Namhkam, en los estados shan septentrionales.

Pero en este capítulo nos ocupamos de la ecología, y no de la política ni de la raza. En resumen, la situación técnica puede presentarse como sigue:

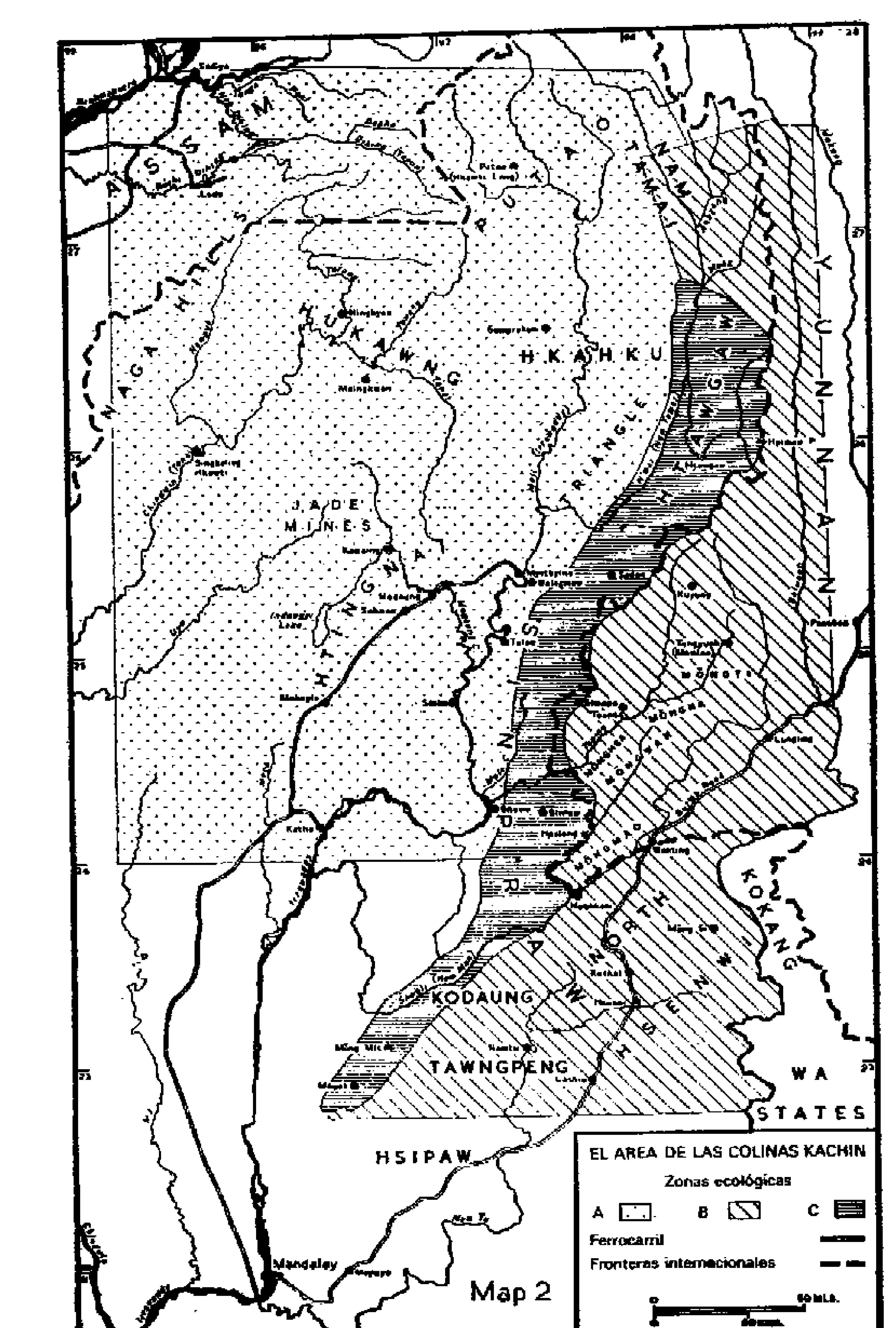
Los pueblos que habitan los valles, es decir, los «birmanos» y los «shan», practican en su mayor parte el cultivo del arroz de regadío con moderada aunque adecuada eficacia. Esto permite un sistema de cultivo y de asentamiento continuos, incluso en zonas donde la lluvia anual es relativamente escasa. Casi todos estos pueblos de los valles utilizan animales para el cultivo y el transporte. Excepto en la «zona seca» de Birmania central, la densidad de población es en casi todas partes tan baja que los recursos de la tierra son holgados. En condiciones normales —es decir, en ausencia de guerra, epidemias y desastres similares—, los pueblos del valle siempre pueden producir con facilidad más arroz del inmediatamente necesario para el consumo de los mismos cultivadores. Esta segura base económica permite

el desarrollo del comercio y la urbanización en pequeña escala y un moderado grado de complejidad cultural general. Haciendo una amplia generalización, puede decirse que los pueblos del valle constituyen un campesinado semi-alfabetizado. En el sentido económico viven a un nivel considerablemente «más alto» de organización que sus vecinos de las montañas que los rodean.

En contraste, las técnicas normales de cultivo itinerante de los pueblos de las colinas sólo permite esperar recoger un excedente en condiciones excepcionales de baja densidad de población y en terreno especialmente favorable. Donde su técnica resulta inadecuada, las gentes de las colinas se ven obligadas a distintas clases de recursos. Algunos grupos, como los chin centrales, han desarollado unos esquemas de rotación de los cultivos bastante elaborados [3]; otros, singularmente los angami naga [4] y ciertos grupos kachin se han decidido por la construcción de bancales escalonados irrigados para el arroz, cortados en las laderas de las montañas; otros a su vez han encontrado solución a sus dificultades consiguiendo alguna forma de alianza política y económica con sus vecinos más prósperos de las llanuras. Esta última clase de simbiosis ha adoptado diversas formas en distintos lugares. Por ejemplo, a veces los montañeses son considerados políticamente los señores del valle, de tal manera que la gente del valle paga una renta feudal a los jefes de las colinas [5]; a veces la gente de las colinas explota simplemente el hecho de que controlan las comunicaciones entre los valles e imponen un peaje a las caravanas que pasan [6]; a veces las gentes del valle han tenido la buena voluntad de pagar un «chantaje» a cambio de que los hombres de las colinas se comprometan a no hacer incursiones en los cultivos del valle [7]; a veces los jefes del valle han alistado a los hombres de las colinas como mercenarios en gran escala [8].

Todas estas transacciones están relacionadas con el hecho de que, por regla general, los pueblos del valle producen un excedente de arroz para sus propias exigencias, mientras que los pueblos de las colinas suelen padecer escasez de arroz que de alguna forma debe compensarse desde fuera. Este hecho econó-

3. Stevenson (1943).
4. Hutton (1921) (a).
5. V. g. la relación shan/kachin en el valle de Hukawng anterior a 1926. Véase p. 264.
6. V. g. la posición de los jefes gauri a todo lo largo del siglo XIX. Véase p. 246 y ss.
7. V. g. el sistema *posa* de Assam, véase Butler (1846), pp. 213-17. Hamilton, A. (1912), pp. 36-9.
8. V. g. en todos los tiempos conocidos, las gentes de las colinas han proporcionado un elemento importante del ejército birmano y de los ejércitos de los jefes shan. Véase pp. 206 y 262.


ASSAM
NAGA HILLS
HUKAWNG
JADE MINES
HKAHKU
TRIANGLE
KODAUNG
TAWNGPENG
HSIPAW
WA
STATES
KOKANG
YUNNAN
Mandalay
Katha
EL AREA DE LAS COLINAS KACHIN
Zonas ecológicas
A
B
C
Ferrocarril
Fronteras internacionales
Map 2

mico crucial es de la mayor importancia para comprender los desarrollos sociales a largo plazo de toda Birmania. Se aplica con particular fuerza a la zona que estoy denominando el área de las colinas Kachin.

En una primera aproximación, ya hemos visto que en esta zona la categoría lingüística y territorial shan corresponde a los «habitantes de los valles y cultivadores de arroz de regadío», mientras que la vaga categoría kachin denota los habitantes de las tierras altas.

No obstante, no todos los kachin que habitan las montañas se sostienen a sí mismos de la misma manera y debemos considerar las distintas técnicas empleadas y las distintas clases de economías resultantes.

Propongo distinguir tres tipos de agricultura de las colinas, que denominaré: (a) *taungya* monzónica, (b) *taungya* de prados, y (c) terrazas irrigadas de colina. Los méritos y limitaciones de estas distintas técnicas son muy importantes para el tema que nos ocupa.

El término *taungya* (campo de la colina) es un término birmano que describe una técnica que recuerda a la descrita como *jhum* en la literatura sobre Assam y como *ladang* en la literatura sobre Malasia. Ha sido objeto de mucho abuso literato pero no de una observación muy cuidadosa. Un geógrafo ha descrito recientemente el procedimiento como sigue:

> En el cultivo *taungya* se talan los grandes árboles y se quema la jungla. El claro resultante se cultiva con mieses como el arroz seco de las colinas, el maíz, el mijo, el trigo negro y la adormidera de opio. Cuando la fertilidad original y la aportada por las cenizas de la madera se ha agotado (pongamos entre uno y cuatro años) se abandona el claro, que revierte en una maraña de maleza y helechos. Como es más fácil despejar un bosque nuevo que la *taungya* abandonada y vuelta a crecer, rara vez se vuelve sobre ésta y las aldeas suelen cambiar globalmente de ubicación cuando las tierras apropiadas de sus vecindades están exhaustas. Naturalmente, estas prácticas ocasionan una seria desforestación y erosión del suelo[9].

Esta descripción decididamente prejuiciosa distorsiona la realidad. El Mapa 2 muestra el área de las colinas Kachin subdividida por razones de clima.

La zona A es un típico país de selva monzónica. Las temperaturas y las lluvias son tales, que los claros de bosque abando-

9. Spate (1945), p. 527.

nados, a menos que ya se hayan tratado de forma abusiva, quedan muy rápidamente cubiertos por un fuerte crecimiento de jungla secundaria. En toda esta área los kachin tienen una teoría claramente formulada de cómo tiene que cultivarse la *taungya*. Yo llamo a esta teoría la *taungya* monzónica. La primera exigencia es que sólo debe despejarse durante un año y luego ser abandonada; la segunda, que un trozo de tierra que ha sido despejado una vez, no debe volver a serlo otra vez hasta pasados 12 o 15 años [10]. Si se sigue este procedimiento, entonces no hay desforestación ni pérdida sensible de suelo. En tales condiciones el arroz de secano de las colinas puede producir cosechas regulares que se aproximan a las obtenidas con arroz de regadío [11].

Tal procedimiento implica que cada trozo de tierra, cuando queda fuera de cultivo, permanece por lo menos 12 años en barbecho. Por tanto, cada unidad de población necesita una enorme área total de tierra cultivable, y cualquier cosa que se parezca a una comunidad de aldea preponderantemente estable y estrechamente unida se encontrará siempre a muchas millas de alguna de sus propiedades fronterizas. Para evitar esto, con frecuencia las comunidades kachin consisten en conglomerados de pequeñas aldeas o villorrios ampliamente desperdigados por el total de las propiedades de la comunidad.

Existe aquí un conflicto entre los intereses de la seguridad militar, que exige grandes asentamientos encerrados dentro de alguna clase de fortificación, y los intereses económicos, que exigen pequeños asentamientos fragmentarios situados cerca de la tierra que se utiliza para el cultivo. Los administradores británicos solían quejarse de la afición de los kachin a dividir sus asentamientos en aldeas cada vez más pequeñas, y es probable que el caso fuera que el establecimiento de una *Pax Britannica* obligatoria fomentara la nueva fragmentación de los asentamientos kachin. Grupos que antes hubieran vivido juntos para la mutua protección dentro de una empalizada común, bajo el dominio inglés preferían deshacerse y vivir en sus propias tierras. Sin embargo, los pocos documentos que tenemos relativos al tamaño de las aldeas kachin con empalizada anteriores a los

10. Normalmente los kachin no cuentan los años del período de barbecho; simplemente juzgan cuándo está lista la tierra para volver a usarla por el estado de su crecimiento secundario. No obstante, competentes agricultores han demostrado que el necesario período de barbecho en las condiciones monzónicas del norte de Birmania es entre 12 y 15 años. Con un período más corto hay demasiados hierbajos; con un período más largo, los troncos y las raíces de los árboles secundarios son inadecuadamente grandes.

11. Este es el caso, por ejemplo, de partes del área del Triángulo del Norte (North Triangle) cerca de Htingnan. (Mapa 4, p. 54.)

ingleses no sugieren que el modelo de asentamiento de entonces fuera diferente del actual [12].

Sin embargo, esta es la cuestión. Aunque la densidad media de la población es muy baja en toda la región y aunque habría tierra suficiente si esta población estuviera distribuida uniformemente, de hecho la población no está uniformemente distribuida. Existen concentraciones locales de población que viven con una densidad relativamente alta. Estas concentraciones son consecuencia de los acontecimientos políticos del pasado, como las guerras locales o las interferencias administrativas exteriores; pero, cualquiera que sea su origen, actualmente dan lugar a que existan muchísimas localidades, incluso dentro de la potencialmente fértil zona A, donde se practica la *taungya* con un ciclo de rotación sustancialmente inferior a 12 años y donde los cultivos crecen en la misma tierra cada vez durante más de una estación. En tales circunstancias, a largo plazo, los métodos *taungya* conducen indefectiblemente, a la erosión y la pérdida de fertilidad. Los mismos kachin se dan perfectamente cuenta de esto; no utilizan mal su tierra por gusto, sólo reducen el período de barbecho del ciclo de cultivo cuando la escasez local de tierra hace inevitable que tengan que hacerlo así.

Además, en el pasado, la prosperidad de determinadas partes de la zona A ha sido afectada en gran medida por las vicisitudes del comercio de productos locales especiales. Así, el ámbar, la sal y el caucho fueron, hasta tiempos recientes, de la mayor importancia para el valle de Hukawng, aunque actualmente significan poco. De manera similar, el comercio de jade ha sido básicamente errático, mientras que los depósitos de hierro y plata del área de Hkamti Long, que antaño tuvieron la máxima importancia local, no se siguen considerando rentables de explotar. Tales recursos naturales son elementos de la situación ecológica, pero su significación, en cualquier momento concreto, está determinada por factores políticos y económicos exteriores al medio ambiente local.

La zona B está situada más o menos fuera del área monzónica. La temperatura y la cantidad de lluvia son aquí muy inferiores. El pino, la maleza y el prado sustituyen al bosque hú-

12. Wilcox (1832) y Bayfield (1873) mencionan entre ambos el tamaño de una docena de aldeas kachin: ninguna pasa de 20 casas. La aldea del Daipha Gam, que virtualmente tenía la jefatura suprema del valle de Hukawng, constaba en 1837 de dos empalizadas (es decir, dos villorrios distintos) de 15 y 6 casas respectivamente. Bayfield supone que la media de cada casa de familia sería de 9-10 personas, mientras que las casas de familia modernas tienen una media de 4-5, pero Bayfield puede haber hecho una conjetura. Michell (1883), pp. 132 y ss., presenta un detallado inventario de 30 aldeas singpho. La mayor contenía 40 casas; la media se estima en 12 casas y 7 personas por casa.

medo. Aquí, una vez que se hace un claro y se abandona, sólo recupera su selva muy lentamente, si es que la recupera. En este tipo de país la *taungya* es una especie de rotación de cereales. El cultivo del arroz de secano de las colinas es en general más o menos impracticable, bien porque la lluvia es muy insegura o bien porque la altitud es excesiva o las temperaturas veraniegas demasiado bajas. Sin embargo, el arroz sigue siendo casi siempre el cereal preferido, con tal de que las condiciones locales permitan cultivarlo. En el conjunto de la zona B, los principales cereales (aparte del arroz irrigado de los valles) son el maíz, el trigo negro, el mijo, el trigo y la cebada. Las habas suelen emplearse como primer cultivo en los prados recién roturados, pero luego se adoptan sucesivamente diversos cultivos de una u otra clase antes de que finalmente se deje que la tierra revierta otra vez a prado en barbecho. No es habitual encontrar una forma sistematizada de tales rotaciones de cultivos como parece ser el caso de los chin centrales de Birmania occidental[13]. En la zona B, puesto que los cultivos de cereales son normalmente pobres y poco rentables, existe el incentivo de recurrir a una economía de cultivo para el mercado. Cultivos tales como el té, la adormidera y el *hwang lien*[14] suelen cultivarse para fines comerciales con preferencia a materias comestibles y a veces con notable éxito. Los palaung de Tawngpeng, por ejemplo, aunque son un pueblo de las colinas, se las arreglan para mantener los niveles de vida shan gracias a su comercio de té establecido desde hace mucho tiempo[15]. El té, por supuesto, es un cultivo de plantación y no implica la práctica del *taungya*.

En general, la *taungya* de prados de la zona B de tipo común merece probablemente buena parte de la condena implícita en mi cita de Spate. Una aldea que se basa exclusivamente sobre tal *taungya* rara vez puede ser autosuficiente en alimentos. En consecuencia, existe una tendencia mucho más marcada en la zona B que en la zona A a que las aldeas de las colinas y las aldeas de los valles estén entrelazadas en alguna especie, más o menos permanente, de interdependencia política y económica.

En términos de clima y de ecología, la zona C es intermedia entre la zona A y la B, como claramente muestra la siguiente descripción del distrito Hpimaw:

13. Stevenson (1943). Para detalles sobre la *taungya* de prado, véase Scott y Hardiman (1901), Parte I, Vol. II, pp. 355-6.

14. *Hwang lien*, la planta *coptis teeta*, que los chinos utilizan como medicina; es un cultivo importante en el área Nam Tamai, Ahkyang, Tarong, donde se denomina *numrin*.

15. Milne (1924); cf. Scott y Hardiman, *op. cit.*, p. 356 y ss.

> Las faldas de las montañas del norte están cubiertas de bosque, las faldas del sur están cubiertas de prados, de tal forma que mirando al norte se ven todas las laderas que miran al sur al mismo tiempo y las montañas parecen algo desnudas, pero mirando al sur aparecen sobre todo las laderas que miran al norte y parecen estar bien arboladas [16].

Los kachin de esta área practican tanto la *taungya* monzónica como la de prado, pero, además, en cierto número de localidades ampliamente separadas se encuentran elaborados sistemas de bancales escalonados irrigados que se utilizan para cultivar arroz de regadío.

Tales sistemas de terrazas son bastante comunes en muchas partes de China, pero cuando aparecen entre uno de los llamados pueblos «primitivos», invariablemente evocan la sorprendida admiración de los etnógrafos. El hecho de que tanto los angami naga como los igorot filipinos construyan terrazas de este tipo, ha sido utilizado por los etnólogos para sostener las más fantásticas teorías sobre remotas migraciones prehistóricas [17].

Igualmente impresionados estaban los administradores británicos. Parecía natural suponer que las gentes capaces de tales logros de ingeniería deberían ser agricultores mucho más eficaces que sus vecinos inmediatos, que confían exclusivamente en el cultivo *taungya*. Con la creencia de que la construcción de terrazas era la única respuesta a la amenaza de la erosión que resultaría de la constante práctica del *taungya*, los británicos urgieron constantemente a los kachin a que ampliaran las áreas de cultivo en terrazas. Esta propaganda tuvo un éxito muy escaso. Aunque la subvención del gobierno consiguió que se construyeran terrazas en uno o dos lugares inverosímiles, existen considerables pruebas de que en 1940 se utilizaban menos terrazas que en 1870.

El hecho es que el entusiasmo oficial por la construcción de terrazas no estaba de acuerdo con los datos económicos. En general, la construcción de terrazas no es un procedimiento económico. Sólo resulta económico cuando la densidad de la población local es lo bastante grande para dar lugar a una seria escasez de tierra. Bajo la *Pax Britannica*, el conjunto de la población kachin tendió a extenderse más igualitariamente sobre todo el área, con la consecuencia de que buena parte de la tierra de terrazas, previamente considerada rentable, se volvió marginal y se dejó de utilizar. Las terrazas de las colinas son costosas de construir y difíciles de mantener; con frecuencia dan un

16. Ward (1921), p. 106.
17. V. g. Smith (1925), p. 159.

rendimiento muy pobre para el tiempo y las energías que se llevan. Cuando la misma comunidad cultiva a la vez *taungya* y terrazas de colina, como suele ocurrir, las personas implicadas suelen considerar el cultivo *taungya* como el más rentable [18]. Por otra parte, puesto que las terrazas pueden cultivarse año tras año, con poco o ningún período de barbecho, se hacen posibles los conglomerados locales relativamente densos de población. De este modo, las terrazas de las colinas están generalmente asociadas con las comunidades de tamaño poco frecuente en emplazamientos fijos.

La verdadera ventaja del sistema de terrazas de colina parece ser militar y político más bien que económico. Probablemente es significativo que los sistemas de terrazas más notables de esta área se encuentren cerca de o atravesando las principales rutas comerciales de este a oeste que van de Yunnan a Birmania, es decir, cerca de Hpimaw, Sadon y Sinlum [19]. El control militar de estas rutas comerciales fue la *raison d'être* original de las concentraciones relativamente altas de población kachin que se encuentra en estas localidades, y los beneficios de los impuestos de peaje fueron los que originalmente hicieron que la construcción de los sistemas de terrazas fuera beneficiosa desde el punto de vista kachin.

Tras los primeros años de dominio inglés, los kachin recibieron la prohibición de imponer cargas de peaje a las caravanas comerciales que pasaban por su territorio y así desapareció en gran parte el incentivo original para la construcción de terrazas. No obstante, una vez construido un sistema de terrazas, éste representa una inversión sustancial de tiempo y trabajo y es poco probable que sea abandonado por completo. La mayor aldea aislada de las colinas Kachin (alrededor de unas 150 casas) está situada en la inmediata vecindad del paso de Hpimaw. Sin terrazas, la localidad sería casi inhabitable, pues la mayor parte de las laderas son demasiado escarpadas para la *taungya*. Simplemente como lugar para vivir es descabellado, pero militarmente hablando es magnífico.

Debemos concluir, por tanto, que si bien los factores ecológicos tienen una importancia que se relaciona con los distintos modos de vida de los kachin y de los shan, la historia política también tiene una influencia importante. La situación ecológica es un factor limitador, no un determinante del orden social.

Volveré sobre este tema en el Capítulo VIII.

18. Esta observación la confirma Hutton (1921) (a), p. 72; cf. también Leach (1949).

19. Véase Mapa 2, p. 44.

III. LAS CATEGORIAS SHAN Y KACHIN Y SUS SUBDIVISIONES

Por lo que ya se ha dicho, debe resultar evidente que una primera exigencia para comprender el argumento de este libro es que el lector pueda conceptualizar por sí mismo exactamente lo que se quiere decir con las categorías shan y kachin y sus distintas subdivisiones, y también por las categorías contrastadas de kachin *gumsa* y kachin *gumlao*. El presente capítulo es un intento de aclarar estas distinciones a nivel de cualquier etnografía descriptiva muy superficial; el grado en que puedan distinguirse las categorías a nivel de la estructura social sólo resultará evidente con posterioridad.

Los shan

Consideraremos primero la categoría shan. En esta forma, la palabra es una derivación del birmano. Las expresiones geográficas inglesas Assam y Siam son términos emparentados. El equivalente kachin (jinghpaw) para el birmano *shan* es *sam*. Los birmanos aplican el término shan de forma muy consistente a todos los habitantes de la Birmania política y del área de la frontera Yunnan-Birmania que se denominan a sí mismos tai. En el oeste y el sudoeste de Birmania implica alguna ambigüedad, puesto que los birmanos distinguen a los shan de los siameses, aunque ambos grupos se denominan a sí mismos tai. Pero en el noreste de Birmania la definición es bastante clara.

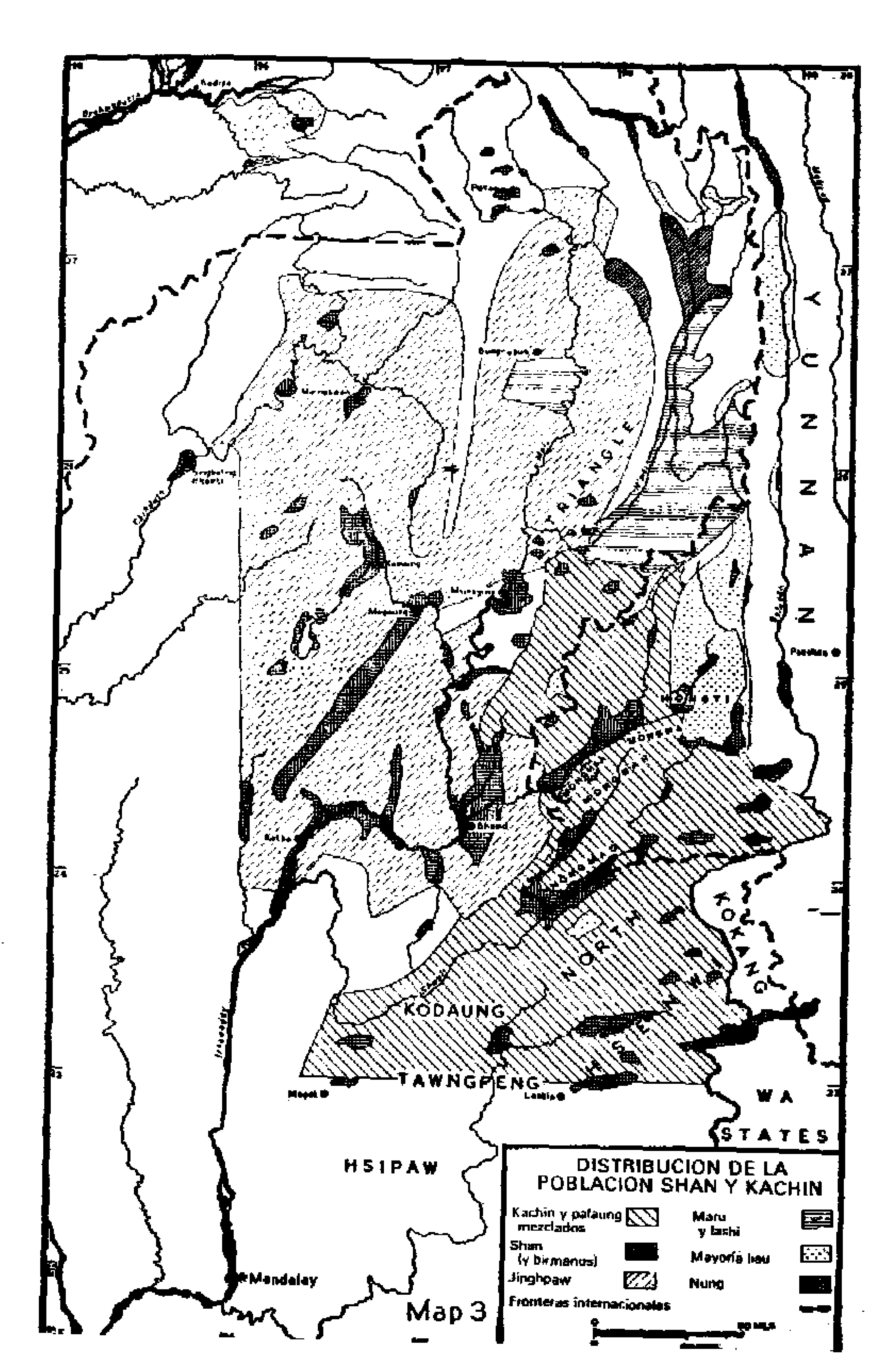
Los shan así definidos están territorialmente desparramados, pero culturalmente son bastante uniformes. Las variaciones dialectales entre las distintas localidades son considerables, pero, incluso así, aparte de unas pocas excepciones especiales, puede decirse que todos los shan del norte de Birmania y del oeste de Yunnan hablan una misma lengua, a saber, el tai. Las excep-

ciones son los shan de Möng Hsa (los maingtha o a'chang), que hablan lo que parece ser un dialecto del maru, los shan del valle de Kubaw, que ahora hablan una forma corrompida de birmano, y los pequeños grupos mezclados de shan de las áreas del alto Chindwin y el valle de Hukawng, cuya lengua actualmente parecería ser el jinghpaw con gran mezcla de tai y assamés. La mayor parte de la población conocida como kadu parece caer dentro de esta categoría [1]. También existe un pequeño grupo de personas a orillas del Irrawaddy, cerca de Sinbo, que viven como los shan pero que hablan una llengua llamada hpon, más o menos intermedia entre el birmano y el maru. La mayor parte de los hablantes de hpon supervivientes —en total sólo quedan unos cuantos cientos— parecen considerarse como tai.

Un criterio sumamente importante para la identidad de grupo es que todos los shan son budistas [2]. La mayoría, es cierto, no son muy devotos y el budismo shan incluye cierto número de sectas decididamente heréticas, pero ser budista es simbólicamente importante como índice de la sofisticación shan. Cuando, como ocurre con bastante frecuencia, un kachin «se convierte en shan» *(sam tai)*, la adopción del budismo es parte crucial del procedimiento. El individuo que en la actual Birmania (1951) detenta el título oficial de «jefe del estado kachin» es un budista kachin/shan de este tipo.

Un segundo criterio general es que «todos los asentamientos shan están asociados con el cultivo del arroz de regadío». Aquí podemos ligar el concepto de shan con los datos citados en el Capítulo II. El norte de Birmania es una zona de colinas y montañas. Los shan están desparramados por esta área, pero no de forma azarosa. Los asentamientos shan sólo se encuentran en los valles de los ríos o en embolsamientos de tierra llana entre las colinas. Tales asentamientos siempre se encuentran asociados con tierras arroceras de regadío. Por tanto, existe una burda ecuación entre cultura y sofisticación. En esta región, la prosperidad que nace de las llanuras de cultivos de arroz húmedo implica budismo, lo que a su vez implica la pertenencia al estado feudal shan. Las únicas excepciones a esta generalización caen más o menos fuera del área que estamos considerando. Los palaung obtienen su prosperidad económica del cultivo del té en lugar del arroz húmedo; son budistas y tienen un sistema social de tipo shan, pero viven en las montañas [3]. También existen cier-

1. Véase también la p. 67.
2. En Indochina existe un grupo conocido como los "tai negros" que no son budistas, pero aquí sólo me ocupo de los shan del área de las colinas Kachin.
3. Milne (1924); Cameron (1911); Lowis (1906).



YUNNAN
TRIANGLE
KODAUNG
TAWNGPENG
NORTHERN
KOKANG
WA
STATES
HSIPAW
Mandalay
Irrawaddy
Bhamo
Mogaung
Myitkyina
Kamaing
DISTRIBUCION DE LA POBLACION SHAN Y KACHIN
Kachin y palaung mezclados
Maru y lashi
Shan (y birmanos)
Mayoría lisu
Jinghpaw
Nung
Fronteras internacionales
Map 3

tos habitantes sofisticados de los estados wa que se han enriquecido por el procedimiento de cultivar la adormidera de opio. Siguen viviendo en las montañas, pero han adoptado el budismo y se les conoce como tai loi (es decir, shan de las colinas).

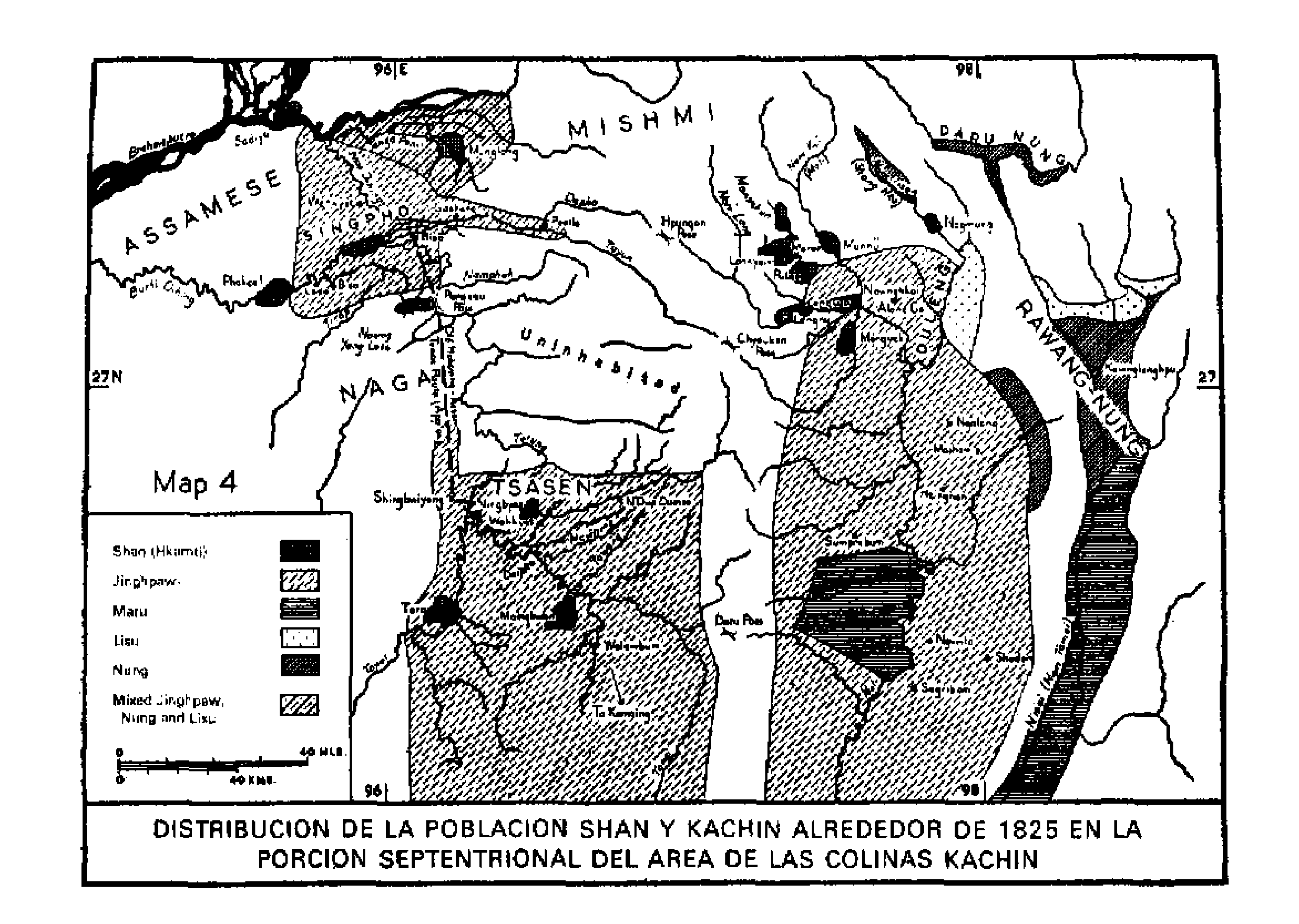
La proposición inversa sólo es cierta de forma aproximada. Dentro del área de las colinas Kachin, la mayor parte de las comunidades (pero no todas) que dependen por completo del cultivo del arroz de regadío son shan (o birmanos). Las principales excepciones son las siguientes: al este, en la parte alta de la cuenca del Shweli, al norte de Tengyueh, la población cultivadora de arroz habla en su mayor parte chino; más al oeste, en el valle de Hukawng existen áreas de arroz de regadío donde los habitantes actualmente se consideran kachin (jinghpaw) más bien que shan; por último, en Assam, en la frontera occidental de la zona, el campesino assamés normal cultiva arroz de regadío. También debo añadir que en los distritos administrativos birmanos de Bhamo y Myitkyina ya no existen los antiguos estados shan como entidades políticas distintas. En estas zonas no puede trazarse una distinción muy clara entre los componentes shan y birmanos de la población que habita en los valles.

El cultivo shan del arroz se lleva casi siempre a cabo en zonas llanas que permiten la utilización de arados y rastrillos tirados por búfalos. Muy rara vez se encuentran comunidades shan asociadas con sistemas de terrazas en las colinas tales como las mencionadas en el capítulo II, pero la mayor parte de los sistemas de terrazas del distrito los manejan los kachin.

He tratado de señalar la distribución aproximada de los asentamientos shan en los Mapas 3 y 4, pero los embolsamientos de tales asentamientos suelen ser tan pequeños, que sólo un mapa a gran escala podría ofrecer una verdadera localización de la extensión en que, geográficamente hablando, se «entremezclan» los shan y los kachin.

Los birmanos distinguen entre shan birmanos (*Shan B'mah*)[4], shan chinos *(Shan Tayok)* y shan hkamti. Hablando de forma aproximada, los shan birmanos comprenden los shan de los estados shan birmanos, donde el budismo es más o menos del tipo birmano y donde el príncipe *(saohpa)* está nominalmente subordinado desde hace mucho tiempo al rey de Birmania. Los shan chinos son los shan de los estados shan de Yunnan, el más importante de los cuales se encuentra en la zona sur de Tengyueh y al oeste de Salween. Muchos de los shan que ahora residen en Birmania en los distritos de Bhamo y Myitkyina son

4. Esta expresión, al parecer, sólo es corriente en los distritos de Bhamo y Myitkyina; véase Bennison (1933), p. 189.



DISTRIBUCION DE LA POBLACION SHAN Y KACHIN ALREDEDOR DE 1825 EN LA PORCION SEPTENTRIONAL DEL AREA DE LAS COLINAS KACHIN

emigrantes recientes de Yunnan y son clasificados por los birmanos como shan chinos. Los shan hkamti son considerados como subtipo de los shan birmanos. Pueden definirse como shan que, por razones históricas, podrían ser considerados como políticamente leales, en su día, al antiguo estado shan de Mogaung (Möng Kawng).

Hasta mediados del siglo XVIII los estados shan del norte de Birmania mantuvieron un considerable grado de independencia y tendieron a rendir fidelidad a China más bien que a Birmania. En la última parte del siglo XVIII, en el curso de una serie de guerras algo indecisas entre China y Birmania, los diversos principados shan de la zona del alto Irrawaddy (Mogaung, Mohnyin, Waingmaw, Bhamo) parecen haberse puesto de parte de los chinos y, como consecuencia, padecido la destrucción a manos de los ejércitos birmanos[5]. Desde finales del siglo XVIII no ha habido en estos estados príncipes shan regulares *(saohpa)*. Han sido tratados como dependencias feudales directas de la corona birmana. Los emolumentos del cargo de *myosa* se incluían en el regalo del rey, al tiempo que el gobernador del estado *(myowun)* era directamente designado desde Ava.

Hkamti[6] parece haber sido originalmente un título asociado a la familia real de Mogaung. Después de la eliminación de Mogaung como unidad política independiente, continuó sirviendo como descripción de aquellos principados shan que antiguamente habían sido dependencias políticas de Mogaung en el sentido feudal.

Como estos estados hkamti han desempeñado un papel importante en los asuntos kachin, merece la pena enumerarlos en detalle.

a. Hkamti Long (Gran Hkamti), actualmente una confederación de 7 pequeños principados shan situados cerca de la cabecera del Irrawaddy (Mali Hka). Aunque probablemente colonizado en primer lugar directamente por China, Hkamti Long parece haber sido una dependencia de Mogaung en los siglos XVII y XVIII[7]. Hkamti Long aparece como Putao en el Mapa 2; los principados componentes se muestran en el Mapa 4.

b. Los shan del valle de Hukawng, notablemente aquellos de Maingkwan, Ningbyen y Taro. Estos shan dependen políticamente en la actualidad de sus vecinos kachin. Se dice

5. Véase Imbault-Huart (1878), donde Meng K'ong = Mogaung; Meng Yang = Mohnyin.

6. Se escribe también de las distintas formas Kanti, Kansi, Khampti, Khamti, etc.

7. Barnard (1925); McGregor (1894).

que son residuos de lo que una vez fue una población mucho más numerosa organizada sobre directrices feudales [8]. (Mapa 4.)

c. Singkaling Hkamti. Un pequeño estado shan en el alto Chindwin. El grueso de la población está constituido por kachin y naga. Los elementos shan, incluyendo la familia gobernante, parecen proceder de Ningbyen en el valle de Hukawng [9]. (Mapas 3 y 4.)

d. Los hkamti de Assam. Localizados al este de Sadiya y también de Dihing, cerca de Ledo (Mapa 4). Los primeros proceden de colonizadores de Hkamti Long que entraron en Assam hacia 1795. Los segundos proceden de varios grupos de colonizadores shan, procedentes del valle de Hukawng, que entraron en Assam durante los siglos XVIII y XIX [10]. A todo lo largo de los pasados 120 años los hkamti de Assam siempre han estado muy mezclados con los assameses, mishmi, naga y kachin (singpho) [11].

e. Las minas de jade que fueron el principal factor de la caída original de los príncipes de Mogaung en el siglo XVIII, han estado durante los últimos 60 años bajo el control de una línea de jefes kachin. Estos jefes, aunque tratados como kachin por los administradores británicos, imitaban las maneras de los shan y se casaban con familias shan. También adoptaron el título de *Kansi (Kanti) duwa* como herederos, parece ser, del original dominio shan [12]. (Mapa 2.)

En esta lista vemos que existe una confusión entre el uso de hkamti para denotar a un grupo concreto de personas de origen étnico supuestamente común y el uso del mismo término como nombre de un estado político. Esta ambigüedad se aplica también al término más general de shan. Casi todos los estados shan del interior del área de las colinas Kachin incluyen elementos de población que no son shan. En muchísimos casos los elementos no shan son considerablemente más numerosos que los elementos shan. La capital política de un estado shan es en todos los casos un municipio shan localizado en la vecindad de tierras arroceras irrigadas, pero las dependencias feudales de tal estado pueden incluir, no sólo otras comunidades de shan productores de arroz de regadío, sino también una diversidad de aldeas de las colinas con población no shan y una economía de *taungya*. En algunos casos, la jerarquía política resultante es algo elaborada. Por ejemplo, antes de 1895, el actual estado shan chino

8. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 41.
9. *Shan States and Karenni*, pp. 756.
10. Dalton (1872), p. 6.
11. Véase especialmente Pemberton (1835); Mackenzie (1884); Michell (1883).
12. Hertz (1912).

de Möng Wan no sólo incluía las aldeas shan del valle de Nam Wan, sino también cierto número de asentamientos kachin que ahora se consideran dentro de los límites birmanos. Las aldeas shan de la llanura de Nam Wan no pagaban en su mayor parte las obligaciones feudales directamente al saohpa de Möng Wan, sino a uno de los varios jefes kachin. A su vez, los jefes kachin pagaban tributos al saohpa de Möng Wan. Las aldeas shan pagaban los tributos en arroz, mientras que los jefes kachin pagaban sus tributos en pólvora, un arreglo económicamente muy satisfactorio para todos los implicados[13].

La referencia a la *Shan States Gazetteer*[14] muestra que en 1900 había numerosos ejemplos similares en los que los dominios políticos kachin estaban integrados dentro de la estructura feudal shan más amplia. La completa separación de los territorios kachin y shan que prevaleció durante los últimos tiempos del régimen británico en Birmania no fue un fenómeno natural, sino la consecuencia de la actividad administrativa por parte de un poder supremo.

La desperdigada distribución de las poblaciones que hablan tai, que son budistas y que cultivan arroz de regadío ha sido frecuentemente objeto de comentarios y de especulaciones pseudohistóricas. La teoría explicativa más comúnmente propuesta parece ser la de que los pueblos que hablan tibetano-birmano y los pueblos de habla tai representan dos troncos étnicos distintos. Los pueblos tibetano-birmanos tienen acreditada una tendencia general a emigrar de norte a sur. Según esta teoría, la migración hacia el sur fue temporalmente interrumpida entre los siglos VIII y XII de nuestra era por una infiltración hacia el oeste de los shan de habla tai. Esta migración hacia el oeste de los shan corresponde a la expansión política del «Imperio» shan de Nanchao, que tenía su capital en la vecindad de Tali. Más adelante, con la decadencia del poder político shan, se supone que continuó el desplazamiento tibetano-birmano hacia el sur. Para esta teoría, los kachin que hablan jinghpaw son los últimos tibetano-birmanos que llegaron desde el norte; durante los siglos XVIII y XIX se supone que «invadieron» a los shan, de tal forma que los actuales shan del norte de Birmania son simplemente supervivientes desperdigados de esta invasión bárbara[15].

Tal complicada interpretación de las pruebas es innecesaria.

13. R. N. E. F. (1899), p. 3.
14. Scott y Hardiman (1900-1).
15. Existe una extensa literatura sobre este tema, véase, por ejemplo, Enríquez (1933); Hanson (1913); Lowis (1919); Eickstedt (1944). En cuanto a la crítica, Green (1933; 1934) ha señalado que las diferencias de tipo físico en el noreste de Birmania no corresponden en absoluto a la distribución lingüística; esto invalida todo el argumento.

Como claramente ha reconocido Von Eickstedt [16], la misma esencia de la cultura shan (tai) consiste en su asociación con el cultivo del arroz de regadío. En el área de las colinas Kachin, con muy pocas excepciones, donde hay una extensión de tierra adecuada para el cultivo del arroz de regadío o bien encontramos shan o bien no encontramos a nadie. Sólo como excepciones encontramos a algunos pueblos «kachin» establecidos en los valles y las llanuras. Y viceversa, en las localidades sólo adecuadas para el cultivo *taungya*, o bien encontramos kachin o bien no encontramos a nadie. La deducción es clara: es improbable que la distribución de los asentamientos shan haya sido, en ningún momento a partir de la expansión original de la cultura shan, sustancialmente distinta de como se presenta hoy. Si, como resulta bastante probable, antiguamente hubo una población shan numéricamente superior a la actual, eso no implica que los shan estuvieran más dispersos; simplemente significa que los actuales asentamientos shan fueron en otro tiempo mayores. Nunca pudo haber una población asentada en las zonas montañosas. Sólo en localidades tales como el valle de Hukawng, donde encontramos kachin que cultivan arroz con los métodos shan, podemos deducir con alguna probabilidad que los kachin han «invadido» o expulsado a una población shan. Y para lo que se trata, si encontramos gentes de habla kachin cultivando arroz con los métodos de los shan, siempre podría deducirse que estos «kachin» ya están en camino de «convertirse en shan».

Bien pudiera ser cierto que a lo largo de los últimos mil años o así, haya habido migraciones y cambios demográficos muy importantes entre la población de las colinas de todo el área de las colinas Kachin, pero es necesario recordar que estos cambios podrían producirse sin afectar a la posición de la población shan en los valles y las llanuras. Los hechos o las deducciones sobre la historia de uno de los segmentos del total de la población no pueden proporcionar, por tanto, más que pocas claves ciertas sobre la historia del otro.

Para cualquier parte del área de las colinas Kachin, la historia fáctica es fragmentaria. Presentaré un resumen de esta historia establecida en el capítulo VIII, junto con mis propias suposiciones acerca de algunos hechos cruciales sobre los que no tengo sino pruebas circunstanciales. Pero en el capítulo VIII me ocupo fundamentalmente de la «historia» kachin y es conveniente hacer ahora mismo mis propias conjeturas sobre los shan.

16. Eickstedt (1944).

Uno de los hechos que pueden darse como establecidos, es que ya desde el siglo I de nuestra era los chinos estaban familiarizados con distintas rutas de Yunnan a la India. No tenemos la certeza de cuáles eran estas rutas, pero, dado que sólo existe un número de pasos muy limitado a través de las grandes extensiones montañosas, las rutas no podían diferir mucho de las actualmente conocidas. No es irracional considerar la original colonización shan de los valles de los ríos como un proceso asociado al mantenimiento de estas rutas comerciales. Existen pruebas de que la comunicación se mantuvo mediante la creación de una serie de pequeñas guarniciones militares en adecuadas estafetas a lo largo de las rutas. Estas guarniciones tendrían que mantenerse y, por tanto, habrían necesitado instalarse en un terreno adecuado para el cultivo del arroz. Los asentamientos así constituidos proporcionarían el núcleo para una zona de cultura sofisticada que, con el tiempo, se desarrollaría en forma del pequeño estado de tipo shan.

La medida en que se desarrollaría cada pequeño estado vendría condicionada por las circunstancias locales. En Hkamti Long, por ejemplo, el área adecuada para ser desarrollada como llanura arrocera es sustancial, y efectivamente parece haberse cultivado en el pasado un área mucho mayor que ahora. Las rutas comerciales que pasan por Hkamti Long han sido poco utilizadas durante un siglo: antiguamente, cuando pasaba más comercio por esta vía, la población pudo haber sido mayor.

En contraste, el tamaño de la comunidad shan de Sima-pa escasamente puede haber cambiado a lo largo de los siglos. Es una pequeña llanura arrocera de unas tres millas cuadradas situada a una gran altitud (unos 5.400 pies por encima del nivel del mar). Se da el caso de que constituye uno de los pasos clave de Yunnan a la alta Birmania y se encuentra en la ruta de las antiguas caravanas de jade de Mogaung a Tengyuch. Así que está más estratégicamente situada y evidentemente ha estado allí desde hace muchísimo tiempo. Es una localidad pequeña, pero en ningún momento del pasado ha podido ser mucho mayor, pues está por lo menos a un día de marcha de cualquier otra comunidad shan o china, y toda la tierra arrocera localmente disponible está completamente cultivada. (Mapa 2, p. 44.)

Esta explicación de los emplazamientos y tamaños de las comunidades shan, inicialmente determinadas por la estrategia y la economía de las rutas comerciales, es evidentemente especulativa, pero encaja con los hechos conocidos mejor que aquellas teorías que explican la actual distribución de los asentamientos shan como resultado de alguna fabulosa conquista militar en

gran escala[17]. Una importante implicación de mi argumento es que la cultura shan, tal como ahora la conocemos, no debe considerarse como un complejo importado al área completamente acabado desde el exterior, como la mayor parte de las autoridades parecen haber supuesto. Es un desarrollo indígena resultante de la interacción económica de las pequeñas colonias militares con la población indígena de las colinas en el curso de un largo período de tiempo.

El proceso mediante el cual ha tenido lugar el tipo de desarrollo shan queda bien ilustrado en la descripción que Davies hace de Möng Ka. Los actuales habitantes de Möng Ka son chinos que hablan lisu; su cultura general se parece mucho a la de los shan de comunidades similares, como la de Sima-pa. El nombre del lugar, Mönk Ka, es shan. Davies escribe lo siguiente:

> La pequeña llanura arrocera de Möng Ka (5.400 pies) está habitada por chinos y lisu. Toda la tierra está cultivada, pero no es fértil y la gente no saca de ella mucho más que la subsistencia... El dirigente de Möng Ka es conocido como el Yanghsing-kuan, que simplemente significa «el oficial cuyo sobrenombre es Yang». Su cargo es hereditario. Parece que en una u otra ocasión uno de sus antepasados conquistó a los habitantes originales lisu para el gobierno chino y, como recompensa, él y sus hombres se asentaron allí como soldados colonizadores y el gobierno quedó encomendado a él y a sus descendientes. Ahosa los lisu y los chinos viven juntos de forma bastante amigable y, sin duda, los colonos originales tomaron esposas lisu de tal forma que sus descendientes son tan lisu como chinos de raza[18].

Existen otras clases de pruebas que apoyan la concepción de que grandes secciones de los pueblos que conocemos como shan descienden de los hombres de las tribus de las colinas que, en el pasado reciente, han sido asimilados a formas más sofisticadas de la cultura shan budista. Por ejemplo, Wilcox, el primer inglés que visitó Hkamti Long, menciona que «la masa de la población trabajadora es de la tribu Khaphok, cuyo dialecto está estrechamente unido al singpho»[19].

Este término shan *kha-phok* o *hka-hpaw* puede traducirse como «esclavo kachin»[20]. Barnard, una autoridad posterior so-

17. Las propias tradiciones shan sobre el asunto, innecesario es decirlo, están disimuladas en términos de conquista militar (cf. Elias, 1876), pero tales narraciones no tienen valor histórico.
18. Davies (1909), pp. 37-8. Möng Ka es un puesto de parada en la ruta de Sadon a Tengyuch.
19. Wilcox (1832), p. 445.
20. Barnard (1934), p. 7. Cf. pp. 222, 238.

bre la misma área, menciona que los dos grupos de clase baja de la sociedad hkamti se denominan hsampyen (es decir, *sam hpyen*) y share [21]. En lengua jinghpaw estos términos significarían «soldado mercenario shan» y «soldado alquilado» respectivamente; lo que implica que estas dos clases bajas shan son de origen kachin jinghpaw. De manera similar, si se examina como yo he hecho, la larga sucesión de referencias a los hkamti de Assam que entre 1824 y 1940 aparecen en los documentos oficiales y no oficiales, en lengua inglesa, la conclusión inevitable es que muchos de los antepasados de las gentes que ahora se clasifican como hkamti (es decir, shan) hubieran sido adecuadamente clasificados hace un siglo bajo otro encabezamiento como singpho, lisu o nung (es decir, kachin).

Los detalles sobre tales aparentes cambios de identidad cultural se presentan en el Apéndice I. Lo que yo quiero señalar aquí, es que la localización territorial, la relativa sofisticación y los principales rasgos de la organización económica de lo que ahora nombramos como sociedad shan, están en gran medida determinados por el medio ambiente. Dadas las exigencias en tal terreno de una economía basada en el arroz de regadío, los asentamientos shan difícilmente han podido convertirse en otra cosa de lo que son. Siendo esto así, tengo razón para tratar al tipo de sistema social shan como un punto relativamente estable en el cambio general.

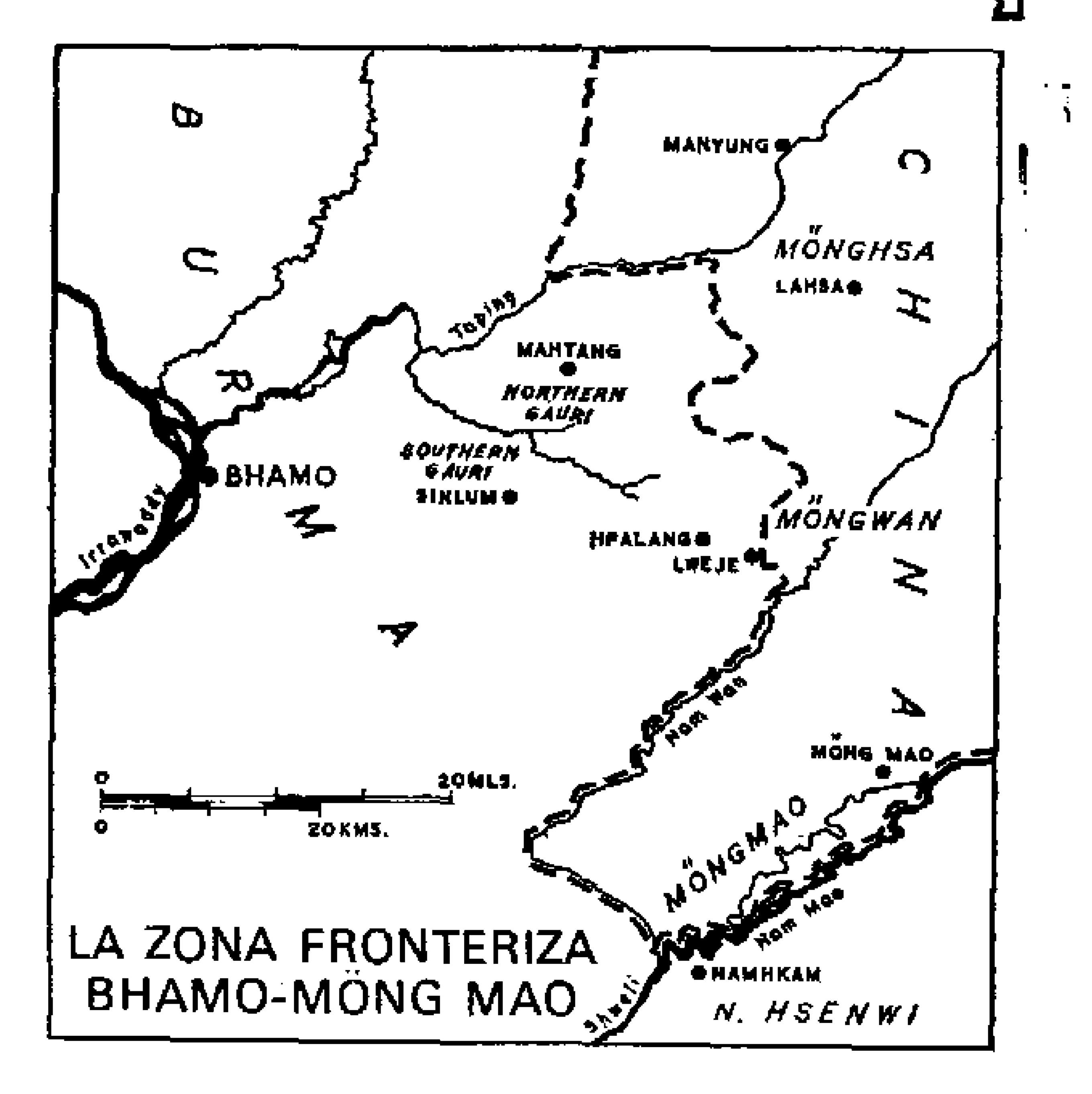
En mis últimos capítulos teóricos me ocupo del sistema social de tipo kachin —el tipo *gumlao* y el tipo *gumsa*— como intrínsecamente inestables, mientras que trato el contraste del tipo shan como intrínsecamente estable. La justificación de todo ello se encuentra en los datos empíricos que he mencionado antes. Actualmente la cultura shan se extiende en embolsamientos desperdigados desde Assam a Tongking y por el sur hasta Bangkok y Camboya. Los pueblos de las colinas vecinos de los shan tienen culturas extraordinariamente variadas; los shan, considerando su amplia dispersión y su forma desparramada de asentamiento, son sorprendentemente uniformes. Mi argumento es que esta uniformidad de la cultura shan está correlacionada con la uniformidad de la organización política shan que, a su vez, está determinada en gran medida por los concretos hechos económicos de la situación de los shan. Mi suposición histórica consiste en que los shan de los valles han estado, en todas partes y durante siglos, asimilando a sus vecinos de las colinas, pero los factores inmutables de la economía han hecho que la pauta de

21. Barnard (1925), p. 139.

asimilación haya sido en todas partes muy similar. La cultura shan en sí se ha modificado relativamente poco.

Los kachin

Todo esto sobre el significado básico del término shan; la categoría kachin es más compleja. En primer lugar la propia palabra. *Kachin* es una romanización del término birmano ကချင်.



Esta forma ortográfica comenzó a utilizarse alrededor de 1890. Antes de esta fecha la forma habitual era *kakhyen*.

Para los birmanos, originalmente se trataba de una categoría vaga que se aplicaba a los bárbaros de las fronteras del noreste. Aparece por primera vez en inglés alrededor de 1837[22]. Luego se utilizó como término general para los hombres de las

22. Hannay (1837); Burney (1837); Richardson (1837); Malcom (1839).

tribus de las colinas, distintos de los palaung, que viven en el distrito de Bhamo y en el estado hsenwi del norte. Esta población era entonces, como ahora, políglota; incluía hablantes de lenguas y dialectos que ahora se conocen como jinghpaw, gauri, maru, atsi, lashi y lisu. Inicialmente, por tanto, el término kachin *no* fue una categoría lingüística.

Otra categoría de la población birmana se romanizó en principio como *theinbaw*. Otras versiones de la misma palabra aparecen en la literatura como singpho, singfo, chingpaw, jinghpaw, etc. Es una categoría que se aplican a sí mismos los hablantes de la lengua que ahora conocemos como jinghpaw. Pero, exactamente igual como en inglés la expresión «*We Britons*» («nosotros los británicos») puede suponer incluir o excluir a los escoceses, galeses y canadienses, más o menos a capricho del hablante, también la expresión «nosotros los jinghpaw» (*anhte jinghpaw ni*) es ambigua. Generalmente incluye a gran número de personas que no hablan la lengua jinghpaw, pudiéndose utilizar verdaderamente la palabra para abarcar al conjunto de la humanidad. Los birmanos utilizan theinbaw sobre todo al referirse a los bárbaros del distrito de Mogaung y del valle de Hukawn. Parecen haberla tratado como una categoría distinta de kakhyen.

Los británicos tomaron contacto político por primera vez con los hablantes de jinghpaw y otras lenguas «kachin» en Assam alrededor de 1824; la gente implicada era denominada entonces singpho y kakoo. Hacia 1837 el servicio de inteligencia militar británico había reunido un cuerpo muy sustancial de información, no simplemente relativo a los singpho de Assam, sino también sobre sus parientes tribales del valle de Hukawng y de las áreas al noreste de Mogaung[23]. En estos informes se utilizaba *singpho* para los hablantes de jinghpaw residentes en el valle de Hukawng y sus parientes cercanos de Assam, mientras que *kako* incluía a los jinghpaw de las áreas del Triángulo y Sumprabum, y también a los maru, lashi, lisu, nung y duleng. Los «kakoo» eran considerados como una variedad de los singhpo, pero de un tipo algo inferior[24].

En esta época parece haberse supuesto que la categoría inglesa singpho y la categoría birmana theinbaw eran idénticas, pero la categoría kakhyen seguía siendo tratada por separado[25].

23. *Selection of Papers* (1873); Wilcox (1832); Pemberton (1835).
24. Las áreas "kakoo" no eran conocidas de primera mano, pero en Assam había aldeas lisu, nung y duleng, y en Hukawng habían asentamientos maru. El término kakoo —es decir, *Hka hku*— es la palabra jinghpaw para "(gente del) río alto" y es la opuesta a *hka nam* "río bajo". La región de que se trata aquí se presenta en el Mapa 4, p. 55.
25. Malcolm, ii, 243.

Diez años más tarde Hannay, que había sido en parte responsable del trabajo original del servicio de inteligencia, publicó un tratado sobre *The Singpho or Kakhyens of Burma*[26], uniendo así bajo el mismo encabezamiento a los hombres de las colinas del este de Bhamo, los singpho del valle de Hukawng y de Assam, y los mezclados «kakoo» de los valles de Mali Hka y N'mai Hka[27].

En el esquema de Hannay toda la población birmana del norte de Bhamo cae en sólo dos encabezamientos: los shan y los kakhyen. Evidentemente, lo que más impresionó a Hannay fue la similitud cultural general entre los distintos grupos de los pueblos de las colinas. Comprendió que no todos hablaban la misma lengua, pero eso no le pareció demasiado importante.

Los puntos de vista de Hannay fueron generalmente aceptados hasta finales de siglo. Por ejemplo, un autor de 1891[28] consideraba que los gauri, que hablan un dialecto del jinghpaw, y los szi (atsi), que hablan un dialecto del maru, eran secciones «estrechamente emparentadas» de la misma «subtribu de kachin». De este modo, kachin seguía siendo una categoría cultural y no una categoría lingüística.

No obstante, en este período la expresión *colinas Kachin* fue adoptada por la jerga administrativa oficial de la Birmania británica y condujo a la muy artificial noción de que un kachin era alguien que vivía en una clase especial de terreno antes que una persona con características culturales concretas. Esto se aprecia claramente si comparamos dos directivas gubernamentales contradictorias emitidas respectivamente en 1892 y 1893.

(1892) «Las tribus y los clanes kachin comprendidos en nuestra línea de puestos avanzados y aldeas... deben ser colocados en todos los sentidos en la misma situación que los shan birmanos y otros entre los que se han asentado.»

Aquí kachin es una categoría cultural. Pero

(1893) «Las colinas Kachin serían administradas, en la medida en que estaban incluidas dentro del área provisional de nuestra administración sobre líneas precisas desde las regiones de las tierras bajas, donde sólo se obliga a la ley ordinaria y a los impuestos ordinarios.»[29]

Aquí Kachin es una categoría geográfica.

26. Hannay (1847).
27. Burney (1842), p. 340, también hace la identificación "kakhyen o singpho".
28. George (1891).
29. R. N. E. F. (1893), Ap.; R. N. E. F. (1894), p. 3.

A partir de 1900 comenzaron a predominar las ideas etnológicas de los lingüistas [30]. Grierson y otros estudiosos adelantaron la concepción de que un análisis de la distribución actual de lenguas y dialectos revelaría el curso de las emigraciones históricas de las diversas «razas» de las que se supone que desciende la población moderna.

Una consecuencia de esta teoría fue que en cada censo de Birmania entre 1911 y 1941 la población se clasificaba por la «raza», siendo «raza» sinónimo de lengua [31]. Igualmente, en el manual titulado *The Tribes of Burma* [32] y en el titulado *The Races of Burma* [33] la población se clasifica realmente por la lengua.

En el área kachin esta doctrina lleva a una paradoja. Los kachin eran considerados como una «raza», por tanto debían poseer una lengua especial. Así el diccionario de jinghpaw se describe como *A Dictionary of the Kachin Language* (Diccionario de la lengua kachin) [34]. Pero esto implicaría que los hombres de las tribus de las colinas del área kachin que no hablan jinghpaw no son kachin. Todos los inventarios oficiales de la población entre 1911 y 1941, por tanto, catalogan a los hablantes de maru, lashi, szi, maingtha, hpong, nug y lisu bajo encabezamientos distintos que a los hablantes de kachin (jinghpaw).

Por muy lógico que esto pueda parecer a los lingüistas, etnológicamente es absurdo. Los misioneros [35], el ejército [36], y la administración local [37] han seguido utilizando la palabra kachin como un término general en el sentido de Hannay. Yo haré lo mismo.

Desde la partida de los británicos, los antiguos distritos administrativos de Bhamo y Myitkyina se han constituido en una unidad política semiautónoma conocida como el Estado Kachin (*Jinghpaw Mungdan*) y presumiblemente toda la población de esta área, que no es shan ni birmana, es ahora considerada oficialmente kachin (jinghpaw) sin tener en cuenta la lengua que hable. Sin embargo, dentro de los límites de la Universidad de Rangún, un kachin sigue siendo alguien que habla jinghpaw (!). Todo esto es bastante complicado.

Las subcategorías de kachin, tal como yo utilizo el término, son de tres clases: (a) lingüísticas, (b) territoriales, (c) políticas.

30. Lowis (1903), pp. 117-18.
31. Taylor (1923).
32. Lowis (1919).
33. Enríquez (1933).
34. Hanson (1906).
35. Hanson (1913), Capítulos 1 y 2.
36. Enríquez (1933), p. 56.
37. Kachin Hill-tribe Regulation (Reglamento de la tribu de las colinas Kachin) 1895, corregido en 1898, 1902, 1910, 1921, 1922 y 1938.

Desde el final de este capítulo en adelante, casi todo este libro se ocupa de las distinciones políticas, especialmente de aquellas que los propios kachin denotan con los términos *gumsa* y *gumlao*. En este posterior tratamiento apenas menciono las distinciones lingüísticas. Esto no implica que no considere importantes las diferencias de lengua, sino únicamente que no me considero competente para tratar el tema con detalle.

No obstante, dado que gran parte de la etnografía existente sobre la región está escrita en términos de categorías lingüísticas, es necesario que presente alguna indicación de cuáles son estas categorías. También debo intentar mostrar, por lo menos de forma aproximada, cómo estas categorías lingüísticas enlazan con las diferencias políticas por las que me intereso ante todo.

El número total de dialectos diferenciables que se hablan en el área de las colinas Kachin es enorme. Los lingüistas suelen distinguir cuatro lenguas distintas (aparte del tai) con numerosos subencabezamientos. La exacta clasificación de varios de estos dialectos —v. g. el atsi, el maingtha y el hpon— me parece bastante optativa, pero la siguiente es la generalmente aceptada.

1. *Jinghpaw* (todos los dialectos son más o menos mutuamente inteligibles)
   a. Jinghpaw normal (como se enseña en las escuelas de las misiones)
   b. Gauri
   c. Tsasen
   d. Duleng
   e. Hkahku
   f. Htingnai
2. *Maru* (se dice que numerosos dialectos son mutuamente inteligibles). (El maru está más cerca del birmano que del jinghpaw)
   a. Maru normal (como se enseña en las escuelas)
   b. Lashi
   c. Atsi (en apariencia un híbrido de maru y jinghpaw)
   d. Maingtha (A'chang) (en apariencia un híbrido de atsi y shan)
   e. Hpon (probablemente un dialecto del maru)
3. *Nung* (varios dialectos distintos. Se dice que los dialectos rawang y daru son mutuamente inteligibles. Lingüísticamente, se dice que el nung está más próximo al tibetano que al jinghpaw. Los dialectos nung meridionales probablemente se funden con el maru septentrional [38].)

38. Así, la literatura menciona a un pueblo denominado naingvaw, descrito como maru del norte o maru negros; pero naingvaw es simplemente la

4. *Lisu* (varios dialectos regionalmente diferenciados. Esta lengua difiere ampliamente tanto del jinghpaw como del maru, pero su gramática es del mismo tipo que la birmana. Los hablantes de lisu son marginales a las «colinas Kachin» tal como se tratan en este libro.)

En las áreas marginales existen grupos dialectales importantes que no caen fácilmente en ninguna de estas categorías. En el distrito de Katha, al oeste del Irrawaddy, por ejemplo, existe una población de unas 40.000 personas localmente conocida como kadu. Son más o menos birmanos en cultura, pero su lengua parece contener una fuerte mezcla de jinghpaw y otros dialectos kachin. No tengo ni idea de hasta qué punto, si es que en algo, se aplican a esta población kadu las generalizaciones que posteriormente se presentan en este libro. De manera similar, en la frontera occidental del área de las colinas Kachin, la lengua jinghpaw se mezcla con los dialectos naga y kuki. También aquí, la confusión de la lengua va asociada con una complicada interrelación política entre shan, kachin y naga, pero hasta el momento se carece de detalles [39].

Algunos dialectos kachin sólo se presentan en una localidad diferenciada —v. g. el gauri, el tsasen, el hpon—, otros están ampliamente desperdigados y territorialmente se confunden con otras lenguas —v. g. el maru, el atsi, el jinghpaw normal—. En los Mapas 3 y 4 he tratado de presentar datos generalizados sobre la distribución de las lenguas en la medida en que se conocen, pero esta información, en el mejor de los casos, sólo es aproximada. Por empezar, el jinghpaw normal es extensamente utilizado como *lingua franca* por grupos de lengua materna completamente distinta (este es el caso, por ejemplo, de muchas aldeas naga del borde noroeste del área de las colinas Kachin); por otra parte, los grupos de lengua mixta suelen estar diseminados demasiado sutilmente para que se puedan mostrar en un mapa de escala reducida. Para ilustrar este último punto, puedo mencionar que en 1940, en la comunidad kachin de Hpalang, que es objeto de un detallado análisis en el capítulo IV, se hablaban no menos de seis dialectos distintos como «lengua materna» dentro de una comunidad de 130 casas de familia (!).

El aspecto de esta situación que ha interesado a los lingüistas es el histórico: ¿cómo se ha producido esta sorprendente distribución? El problema proporciona un divertido ejercicio

---

palabra maru para "gente naing (nung)" y es un término que se aplica, por parte de los maru meridionales, a una población que normalmente se describe como nung; por ejemplo, véase Pritchard (1914). Para una mejor descripción de los nung, véase Barnard (1934).

39. Grant Brown (1925), Capítulos 2 y 8; Dewar (1933).

para la imaginación. Puedo pensar en varias posibilidades, pero puesto que no existen pruebas que apoyen a ninguna de ellas, dejaré el tema en paz. Pero otro aspecto del mapa lingüístico ha recibido mucha menos atención: ¿qué significan las diferencias lingüísticas en las vidas de la actual población? Aquí existen poblaciones de cultura casi idéntica que, aparentemente, mantienen diferencias lingüísticas con grandes incomodidades para ellos mismos. ¿Por qué?

Los lingüistas han supuesto que el grupo de población que, objetivamente considerado, habla la misma lengua, constituye necesariamente una unidad de suma importancia. Se refieren a *los* maru, *los* lashi, *los* jinghpaw, y describen a tales grupos como «razas». Ahora bien, sin duda es cierto que *localmente* el lenguaje del grupo siempre tiene gran importancia. En una comunidad mixta de lisu, atsi, maru y jinghpaw, los hablantes de jinghpaw *en cuanto a grupo* ciertamente tendrán alguna solidaridad entre ellos en oposición al resto. Sin embargo, esto es bastante distinto a afirmar que todos los hablantes de jinghpaw de toda el área de las colinas Kachin son algo distinto como grupo social de todos los hablantes de maru o atsi. Políticamente hablando, los atsi son bastante difíciles de distinguir como grupo de los jinghpaw *gumsa.*

La significación de la solidaridad lingüística de grupo no es algo que pueda determinarse a partir de sus primeros principios; es un asunto a investigar. Mi propia experiencia de campo me convence de que el kachin medio, como el inglés medio, está agudamente atento a las diferencias de dialecto e incluso de acento; pero los valores que concede a tales diferencias no son los del gramático. Creo que como quizás pueda comprenderse mejor el conjunto de la situación es mediante una analogía con los fenómenos correspondientes en las Islas Británicas.

En este país utilizamos la identidad lingüística de varias formas distintas.

En primer lugar, la unidad de la lengua puede utilizarse como un distintivo de la clase social. En Inglaterra, el «acento de la *public school*» representa un criterio altamente sensible a este respecto. Cabe señalar que la lengua de esta clase media-alta inglesa (a) no está localizada en un lugar, (b) aunque la gente que utiliza este habla no esté familiarizada entre sí, fácilmente pueden reconocer el estatus del otro por esta sola indicación, (c) que este habla de élite tiende a ser imitada por aquellos que no son de la élite, de tal manera que las otras formas dialectales son gradualmente eliminadas, (d) que la élite, que reconoce esta imitación, está constantemente creando nuevas elaboraciones lingüísticas para distinguirse del vulgo.

En el norte de Birmania, tanto el tai como el jinghpaw pueden considerarse lenguas de «clase media alta» en este sentido, aunque actualmente el estatus de los tai esté en decadencia. Históricamente, los grupos que hablan tai y jinghpaw han tendido constantemente a asimilar a sus vecinos de lengua naga, maru y palaung. Esta asimilación no se ha producido como consecuencia de ninguna política activa de conquista, sino porque, en las áreas de lenguas mezcladas, el poder político ha estado durante muchos siglos en manos de los aristócratas de lengua tai o jinghpaw. De este modo, «convertirse en tai» o «convertirse en jinghpaw» ha tenido ventajas políticas y económicas. Como reacción a esto, los genuinos aristócratas tai o jinghpaw han desarrollado a su vez formas de habla propias. Lo han hecho mediante la incorporación a su habla diaria de numerosas expresiones poéticas y retóricas procedentes de la lengua del ritual religioso. Cuando se encuentran dos extranjeros que hablan jinghpaw, su acento y fraseología no sólo delata su lugar de origen, sino también su clase social.

En segundo lugar, la unidad de la lengua puede utilizarse como un distintivo de solidaridad política o «nacional». En las islas británicas, la capacidad de hablar galés significa exactamente este distintivo. Debe señalarse que muchas de estas comunidades nacionalistas que hablan galés utilizan el inglés para los asuntos de la vida diaria normal y mantienen el uso de su «lengua nativa» a costa de considerables inconvenientes.

En el norte de Birmania, los grupos lingüísticos localizados, como los hpon, los maingtha, los gauri y los duleng (y en este sentido otros muchos que han escapado al conocimiento de los lingüistas) tienen este tipo de solidaridad política. Tales grupos, por regla general, tienen una tradición de origen y ascendencia común y comparten una amplia esfera de costumbres comunes. La unidad de la lengua, en este caso, sólo es un distintivo cultural entre otros muchos que sirven para distinguirnos a «nosotros» de «ellos».

En tercer lugar, la unidad de la lengua puede ser un residuo de la historia. Es un hecho objetivo que la mayor parte de los irlandeses siguen hablando inglés. Las razones de esto son históricas. No creo que en este caso pueda decirse que la unidad de la lengua no denota ningún profundo sentimiento de solidaridad social (!). Pero tampoco estoy de acuerdo con que la lengua normal de los irlandeses y de los ingleses sea un accidente histórico que sociológicamente carezca por completo de significación. Los hechos históricos que explican por qué los irlandeses hablan inglés, también explican otras muchas cosas de la organización actual irlandesa.

En el norte de Birmania, la actual distribución de las lenguas debe ser considerada como un residuo histórico. Las actuales comunidades que hablan jinghpaw, maru, nung, lisu y tai están entremezcladas. Debió haber un momento del pasado en que estos grupos lingüísticos estuvieron territorialmente separados. Si pudiéramos descubrir cómo se ha producido la actual distribución, sin duda sería relevante para nuestra comprensión de la situación social actual. Por desgracia, en tales cuestiones la reconstrucción histórica es muy difícil. La mayor parte de las suposiciones que comúnmente se han hecho en el pasado son totalmente absurdas.

Como ya he señalado, por regla general se ha aceptado como dogma que quienes hablan una determinada lengua constituyen una unidad única definible, y que este grupo unitario de personas siempre ha tenido una cultura especial y una historia especial. Por tanto, si describimos la historia de la lengua, estamos describiendo la historia del grupo de personas que hablan esa lengua. De este tipo de grupos se trata cuando encontramos referencias a las «razas» y las «tribus» de Birmania.

Esta conveniente doctrina académica no se relaciona con los hechos sobre el terreno. Fácilmente se puede establecer que la mayor parte de las supuestamente distintas «razas» y «tribus» se casan entre sí. Además, es evidente que masas sustanciales de población han sido transferidas de un grupo lingüístico a otro, incluso dentro del último siglo [40]. Los grupos lingüísticos, por tanto, no están hereditariamente establecidos, ni son estables a lo largo del tiempo. Esto reduce al absurdo todos los argumentos lingüístico-históricos. Por ejemplo, según criterios lingüísticos, el palaung es una forma de habla del Asia austral. Por tanto, según el argumento del lingüista, el palaung debe ser la «raza» más antigua que se encuentra en el área de las colinas Kachin. Sobre las mismas bases, los shan que hablan tai deben ser la «raza» que entró más recientemente en la zona. Por tanto, puesto que se supone que raza, cultura y lenguaje coinciden, uno podría esperar que los palaung fueran culturalmente muy distintos de sus vecinos shan. Pero en realidad los shan y los palaung se casan entre sí, y, en cuanto a cultura en general, los palaung cultivadores de té están mucho más cerca de los shan que de cualquier otro pueblo de las colinas de la zona. Además, los palaung y los shan son miembros de un sistema político común.

Mi propio interés por la distribución de las lenguas en las colinas Kachin no es fundamentalmente interés por su valor

40. Para algunas pruebas sobre este punto, véase el Apéndice I.

como prueba histórica, sino por la aparente paradoja de que, mientras en algunos casos los kachin parecen ser excesivamente conservadores con respecto a la lengua —así los pequeños grupos que viven como vecinos próximos y concurren al mismo mercado que los shan, no obstante continúan hablando lenguas completamente distintas—, otros parecen casi tan deseosos de cambiar de lengua como un hombre podría estarlo de cambiar de traje [41].

Las dos caras de esta paradoja ejemplifican, ambas, el mismo hecho social, a saber, que en mi terminología, para un hombre el hecho de hablar una lengua en lugar de otra es un acto ritual, es una exposición sobre su estatus personal; hablar la misma lengua que los vecinos manifiesta solidaridad con esos vecinos, hablar una lengua distinta que la de los vecinos manifiesta distancia social e incluso hostilidad.

En cualquier sistema político encontramos, por regla general, subgrupos que se mantienen en mutua oposición como facciones. Tales subgrupos pueden tener un estatus equivalente o bien pueden estar ordenados como superiores e inferiores. La lengua común es una de las formas en que puede manifestarse la unidad de tales subgrupos.

Una explicación de la estructura políglota de la comunidad de Hpalang, con sus seis grupos dialectales distintos, podría ser la de que se trata de una comunidad dividida en facciones. Los seis grupos lingüísticos son seis facciones que utilizan la lengua como distintivo de la solidaridad y la diferencia de grupo.

Desde este punto de vista, el hecho empírico de que en algunas partes de las colinas Kachin encontremos ejemplos extremos de esta clase de faccionalismo lingüístico, mientras que en otras áreas los subgrupos kachin «mezclados» adoptan fácilmente el habla jinghpaw, debe considerarse como un índice o síntoma de alguna clase de contraste en la ideología política. Esto nos lleva al tema del *gumsa versus* el *gumlao*, sobre el que tendré mucho que decir más adelante. Aquí bastará con generalizar:

Hablando en términos muy generales, la ideología *gumsa*, representa a la sociedad como un estado feudal en gran escala. Es un sistema que implica una jerarquía de rangos en el mundo social; también implica la integración política en gran escala. Cada grupo tiene una relación fija con todos los demás. Como la Iglesia Católica Romana, lo abarca todo; el faccionalismo queda, en teoría, excluido. Ahora bien, yo sostengo que existe una incoherencia inherente entre el eficaz ejercicio de tal autoridad

41. Grant Brown (1925), Capítulo 2; Green (1933), p. 245.

política centralizada y el mantenimiento a largo plazo de las diferencias lingüísticas localizadas. Por consiguiente, si encontramos un sistema político que abarca varios grupos lingüísticos y estos grupos lingüísticos están en una jerarquía de clases, superiores e inferiores, *prima facie* existe la posibilidad de que la situación lingüística sea inestable y de que los grupos lingüísticos de más alto rango estén tendiendo a asimilar a los grupos lingüísticos de bajo rango. Esto es evidentemente cierto en nuestra propia experiencia de nuestra sociedad europea, y está motivado por causas económicas muy simples. Para el individuo resulta ventajoso identificarse lingüísticamente con quienes poseen influencia política y económica.

En términos kachin, esto parecería significar que donde el sistema político *gumsa*, jerárquicamente ordenado y autocrático, funciona con eficacia, como se supone que debe funcionar, podemos esperar encontrar una tendencia hacia la uniformidad lingüística dentro del dominio político de cada jefe *gumsa* individual.

La contraria teoría política kachin expresada por el término *gumlao* es, en su forma extrema, una especie de republicanismo anárquico. Cada individuo es tan bueno como su vecino, no existen diferencias de clases ni jefes; una teoría protestante, en contraste con la católica. Y por supuesto, entre los *gumlao*, el faccionalismo es lo normal, constituyendo cada pequeña unidad local una entidad política propia. En tales condiciones, sugiero, donde cada dirigente de pequeña aldea está dispuesto a afirmar que él es tan bueno como su vecino, podemos confiar en encontrar un faccionalismo lingüístico obstinadamente persistente, incluso frente a la autoridad política nominalmente centralizada.

Debo admitir que esta teoría, si es válida, implicaría una distribución de lenguas y dialectos distinta de la que realmente se da, pero más adelante presentaré una explicación de ésta.

Mientras tanto, éstos son los hechos. La distribución de los sistemas políticos *gumsa* y *gumlao* en relación con el agrupamiento lingüístico y territorial es como sigue (véanse Mapas 2 y 3):

Zona A. Por lo que respecta a los kachin, es casi completamente jinghpaw. Existen uno o dos pequeños embolsamientos de población de origen maru y lisu y en el valle de Hukawng viven grupos importantes que alegan origen «assamés». No obstante, la tendencia para todos los grupos es de adoptar la lengua jinghpaw. La zona incluye tanto áreas *gumsa* como *gumlao*, pero no existe ninguna correlación evidente entre la forma política y el dialecto. De este modo, una de las formas jinghpaw

de diferencia más marcada es la que hablan los tsasen (singpho) del norte del valle de Hukawng y Assam, pero los hablantes del dialecto tsasen son en parte *gumsa* y en parte *gumlao.*

Zona B. Lingüísticamente es muy políglota. Puede considerarse que la zona está compuesta por tres secciones:

i. El área de los estados shan del norte de Birmania, donde se entremezclan de forma bastante fantástica las comunidades que hablan jinghpaw, atsi, maru, lashi, lisu, palaung y shan. Políticamente toda la sección es *gumsa.* Hasta que los británicos crearon una separación administrativa arbitraria, las aldeas de las colinas eran todas, en teoría, dependencias de uno u otro de los *saohpa* shan locales. (Mapa 2. Zona B. Al sur de la latitud 24° N.)

ii. La zona de los estados shan chinos. Prevalece una mezcla lingüística similar. Los «kachin» hablan en su mayor parte atsi. Todos son *gumsa* y, en teoría, dependen del *saohpa* shan local. La administración china de los «kachin» parece haber sido habitualmente más indirecta que en el caso de los británicos, de tal forma que el *saohpa* shan chino, aunque sometido a despiadados impuestos por sus superiores chinos, mantenía mayor influencia política sobre su dominio del que tenía su contrapartida en la Birmania británica. (Mapa 2. Zona B, desde la lat. 24° N. a la lat. 26° N.)

iii. El área de Nam Tamai. Aquí existe una mezcla de lisu y nung y de dialectos intermedios, tales como el tangser y el kwinhpang. Los nung de aquí son *gumlao,* así como también ciertas comunidades mezcla de nung y lisu. La mayoría de las aldeas lisu parecen estar organizadas en un sistema de clases estratificadas bastante distinto del *gumsa* kachin. Por esta razón, considero que la principal área lisu del valle del Salween cae fuera del área de las colinas Kachin.

Zona C. La parte meridional de esta zona comprende principalmente el área fronteriza entre Sadon y Namhkam. La mezcla de lenguas es similar a la que encontramos en la zona B (i), a excepción de que aquí hay pocos palaung. Yo creo que, en 1940, todas las aldeas del área eran nominalmente *gumsa,* pero esto puede deberse a la preferencia que mostraba la administración por los jefes hereditarios. Muchos de los «jefes» no eran completamente reconocidos por los propios kachin.

La parte septentrional de la zona comprende el valle de N'mai Hka y las colinas situadas al este. La población habla varios dialectos maru y lashi. También existe gran número de lisu y chinos. Prácticamente no hay hablantes de jinghpaw y ninguno

de atsi. La mayor parte de las comunidades maru y lashi parecen estar organizadas sobre principios *gumlao*. Actualmente la etnografía de la zona es muy insuficiente.

De todo esto sólo resultan tres principios generales. En primer lugar, todos los hablantes de atsi son *gumsa* y no se encuentra ningún atsi al norte de la confluencia del N'mai y el Mali Hka. En segundo lugar, la presencia de hablantes de jinghpaw implica por regla general que una parte por lo menos de la población esté organizada sobre principios *gumsa*. En tercer lugar, el sistema *gumsa*, tal como se ha descrito en este libro, no se presenta en ninguna parte en que no haya hablantes de jinghpaw o de atsi.

Volveré sobre este tema en el último capítulo, donde me ocuparé de hasta qué punto los hechos que hemos examinado encajan con mi argumento de que la adopción de una nueva lengua o el mantenimiento de otra antigua puede ser considerado como una especie de acción ritual.

No todos los subgrupos kachin tienen una base lingüística, siendo algunos categorías territoriales, otros a la vez territoriales y lingüísticas. De los dialectos catalogados en las pp. 67-68 y ss., el gauri, el tsasen, el duleng, el maingtha, el hpon y varios dialectos nung están todos más o menos localizados. En consecuencia, referirse a un gauri, un tsasen o un duleng es algo bastante parecido a referirse a un yorkshireman (habitante del condado de Yorkshire). Lo substancial del asunto es que procede de un determinado lugar; sigue siendo un yorkshireman incluso en el caso de que uno le conozca en Londres y no hable el dialecto de Yorkshire. Lo que complica el asunto es que los propios kachin tienden siempre a conceptualizar su sociedad en términos de grupos de parientes. De este modo, categorías tales como tsasen o duleng son susceptibles de ser descritas como *amyu* —es decir, como «clanes»— con su antepasado mítico.

En estos casos en que el grupo dialectal se confina a una localidad concreta y tiene acreditada alguna clase de solidaridad de parentesco, pudiera parecer a primera vista que tenemos una entidad que corresponde a la «tribu» del uso etnográfico habitual. ¿Por qué entonces no me sentiría contento de hacer un estudio, pongamos, de los gauri como unidad etnográfica distinta y dejar la cosa ahí? ¿Por qué hacer las cosas tan complicadas, escarbando en todos los demás dialectos y lenguas kachin? Como mejor se responde a esto es tomando nota del agrupamiento atsi. Considérese el siguiente conjunto de hechos.

El atsi, como hemos visto, es un dialecto diferenciado. Lingüísticamente hablando parece ser una especie de híbrido entre

el maru y el jinghpaw[42]. Todas las aldeas atsi tienen organización *gumsa*. Todos los hablantes de atsi viven al sur de la confluencia del Mali Hka con el N'mai, pero por lo demás están ampliamente dispersos. Los hablantes de jinghpaw reconocen que los atsi tienen una lengua distinta, pero dicen que también tienen otras muchas costumbres atsi distintas *(htung)*. Así, un atsi no necesariamente habla la lengua atsi. En realidad, los atsi que viven al sur de Mogaung hablan casi todos jinghpaw[43]. Los jefes atsi se consideran a sí mismos formando todos parte de un linaje, denominado Lahpai-Shadan-Aura. El linaje Lahpai-Shadan, del que el Aura es un segmento, incluye gran número de jefes muy influyentes que hablan jinghpaw. El propio linaje Aura incluye a los jefes gauri. En consecuencia, los jefes gauri, que hablan un dialecto del jinghpaw, y los jefes atsi, que hablan una variante del maru, se consideran siempre hermanos de linaje muy próximos. Además, este vínculo entre los gauri que hablan jinghpaw y los atsi que hablan maru no sólo opera a nivel de la aristocracia. Muchos de los linajes «plebeyos» también son «los mismos» en ambos grupos lingüísticos; así:

Nombre del linaje gauri	*Nombre del linaje atsi*
Dashi	Dawshi
Jangma	Jangmaw
Mahka	Mahkaw
Sumnut	Sumlut, etc., etc.

Esta identidad se reconoce socialmente. Los dashi son hermanos de linaje de los dawshi. Un dashi gauri podría casarse apropiadamente con una jangmaw atsi, pero no con una dawshi atsi.

Si además señalamos que el territorio gauri linda con el territorio atsi y que los gauri, aunque hablen jinghpaw, están normalmente en alianza política con los atsi más bien que con otros jinghpaw, resulta bastante claro que los gauri, a pesar de su localización, no constituyen en ningún sentido una unidad etnográfica aislada. Los atsi y los gauri, aunque pertenezcan a distintos grupos lingüísticos, no pueden ser considerados en modo alguno como sociedades distintas y, por tanto, nosotros no podemos considerar a los gauri como una «tribu» aislada.

Además de confundir las cosas al referirse a los grupos lingüísticos localizados como si fueran clanes, los kachin también tienen el desafortunado hábito de referirse a los clanes como si

42. Davies (1909), *Loose Vocabularies* (Vocabularios vagos).
43. Enríquez (1933), p. 46.

fueran grupos locales (!). Durante un breve período posterior a 1885, los administradores británicos estuvieron tan descarriados por esta práctica, que intentaron verdaderamente tallar las colinas Kachin en distintos distritos «tribales» (utilizándose en este caso «tribu» para denotar los clanes reales jinghpaw de Marip, Lahtaw, Lahpai, Nhkum y Maran)[44]. La explicación en este caso es simplemente que, en el sistema kachin *gumsa*, el territorio del jefe se supone «propiedad» del linaje de ese jefe y, por tanto, de su clan. Hpalang, por ejemplo, tiene un jefe de linaje Maran-Nmwe; consecuentemente es susceptible de ser descrita como la tierra de los Maran o la tierra de los Nmwe. Esto no implica que una proporción especialmente grande de la población de Hpalang no sea descendiente de los Nmwe ni de los Maran. Ninguno de los grandes grupos de filiación de la sociedad kachin (aparte de los tsasen y duleng) están localizados de ninguna manera. En Assam hay Lalpai y Lahtaw y Nhkum, mientras en el norte de Kengtung hay Lahpai y Lahtaw y Nhkum. El principal entramado de los sistemas de parentesco se extiende sobre todo el área de las colinas Kachin y atraviesa todas las fronteras políticas y lingüísticas, excepto la que existe entre los kachin y los shan. Es este hecho, más que ningún otro, el que justifica la utilización del concepto kachin en un análisis antropológico serio de tan vasta región políglota.

Aparte del habla, la variable cultural más evidente de las distintas partes de las colinas Kachin es el vestido. Exceptuados los lisu, los kachin viven en todas partes en casas de tipo muy parecido, cultivan la tierra de forma muy parecida, se adhieren en gran medida a la misma clase de práctica religiosa, comparten en medida sustancial una masa común de mitos y tradiciones, pero el vestuario y la cultura material presentan una amplia variación. Estas variaciones son más o menos regionales y tienen poca correlación con las diferencias lingüísticas. Indudablemente el vestuario puede servir con mucha facilidad como símbolo de la diferencia de estatus, pero yo no alego comprender los porqués y por tantos de las variaciones de la moda kachin. ¿Por qué los nung visten de blanco donde otros kachin visten de negro? ¿Por qué algunos kachin decoran sus paños con tejido tipo brocado y otros con simples franjas? ¿Por qué los kachin (hkahku) septentrionales visten faldas tubulares y los kachin meridionales faldas rectangulares? Sencillamente, no tengo ni idea. Ciertamente, existe aquí un amplio campo para el estudioso de la cultura material.

Las zonas que he presentado en el Mapa 2 son zonas climá-

44. Shakespear (1914) todavía escribe como si los clanes dispersos constituyeran cada uno una tribu diferenciada asentada en un territorio distinto.

ticas. Los propios kachin tienen nombres para los distintos distritos. Así, Sinpraw Ga —tierra del este— equivale aproximadamente a los distritos de Bhamo y Sadon; Sinli Ga —estado hsenwi del norte—; Htingnai Ga —las tierras bajas—, la región entre Mogaung y Katha; Hkahku Ga —zona de río arriba—, la región situada al norte de la confluencia del N'mai y el Mali Hka, y así sucesivamente. Las diferencias de vestuario como aquellas a las que me he referido en la p. 43 corresponden, más o menos, a estos distritos de nombres diferentes; no sé por qué esto es así.

Puedo concluir de forma útil este capítulo con un glosario que resuma la bastante difusa información contenida en las páginas anteriores. Lo que sigue son los significados que doy a los términos catalogados:

Shan

Habitantes de los valles, cultivadores de arroz de regadío. Budistas. Clases estratificadas en aristócratas, plebeyos y casta baja. A excepción de algunos plebeyos de casta baja, todos los shan hablan algún dialecto del tai. Organizados políticamente en estados *(möng)*, cada estado tiene su propio príncipe hereditario *(saohpa)*. Tales *möng* existen a veces aislados; a veces se federan como unidades de un *möng* mayor.

Los más importantes de estos grandes *möng* se clasifican en tres grupos (sólo menciono los incluidos dentro del área de las colinas Kachin):

i. Los estados septentrionales shan de Birmania, especialmente Hsenwi del Norte y del Sur, Mongmit, Hsipaw, Manglun. (Unos cuantos kachin se encuentran tan al sur como el estado de Kengtung.)

ii. Los estados shan chinos, especialmente Möng Mao, Chefang, Mengpan, Mengting, Kengma, Mangshih, Nantien, Kangai, Luchiangpa, Möng Wan, Menglien, Chansi, Chenkang, Mengmeng, Hohsa, Lahsa, Chanta. La política china ha consistido en sustituir al *saohpa* shan por un funcionario en cuanto se presentaba la oportunidad y varios de los mencionados estados ya han desaparecido como entidades diferenciadas. Se afirma que alrededor de 1900 habían existido unas tres docenas de *möng* distintos dentro del territorio chino.

iii. Los estados shan hkamti de la alta Birmania. Ahora éstos incluyen asentamientos shan de Hkamti Long (Putao), el valle de Hukawng, Singkaling Hkamti (alto Chindwin). También existen varios asentamientos de shan hkamti cerca de Sadiya, en Assam. Históricamente, estos *möng* shan están asociados con los

una vez influyentes estados shan de la alta Birmania, los más importantes de los cuales eran Bhamo, Mogaung, Mohnyin, Waingmaw (Myitkyina). Todavía existe una gran población shan en estas áreas y las tradiciones del antiguo poder del príncipe de Mogaung todavía juegan un papel en la política de Birmania septentrional.

Palaung

Este libro no se ocupa de los palaung, pero es necesario señalar su similitud tanto con los shan como con los kachin. Típicamente, los palaung son las poblaciones que habitan en las colinas del estado de Tawnpeng (Birmania, estados shan del norte). Cultivan el arroz mediante *taungya* (cultivos rotativos) pero dependen fundamentalmente del cultivo del té, que se comercia por arroz y dinero. Los palaung hablan varios dialectos de una lengua común —el palaung— bastante distinta de cualquiera de los otros grupos que aquí se han considerado. Políticamente, la organización del estado Tawgpeng es la misma que la del estado shan, pero la organización difiere a nivel de las aldeas en importantes aspectos del sistema shan.

Los palaung son budistas.

Fuera de Tawngpeng existen numerosos asentamientos palaung que forman parte de los distintos estados shan. Geográficamente, estas aldeas palaung suelen estar entremezcladas con las aldeas kachin, pero el matrimonio entre kachin y palaung es insignificante. Lowis sostiene (1903) que los palaung ocupaban antiguamente gran parte del territorio que actualmente ocupan los kachin. No existe ninguna prueba genuina que apoye esta concepción.

Kachin

Utilizo este término como una categoría general para todos los pueblos del área de las colinas Kachin que no son (ni siquiera en teoría) budistas. Esta categoría de kachin incluye a los hablantes de muchos dialectos distintos, los más importantes de los cuales han aparecido en la lista anterior (pp. 67-68).

La sociedad kachin incluye cierto número de formas distintas de organización política, pero pueden considerarse según dos tipos polares, el *gumlao* y el *gumsa*:

i. *Gumlao* kachin: especie de organización «democrática» en que la entidad política es la aldea individual y no existen diferencias de clase entre aristócratas y plebeyos.

ii. *Gumsa* kachin: especie de organización «aristocrática».

La entidad política la constituye aquí el territorio denominado *mung* (cf. *möng* shan), que tiene a su cabeza a un príncipe de sangre aristocrática denominado *duwa*, el cual adopta el título de *Zau* (cf. *Sao* shan).

Todos los kachin reconocen la existencia de un sistema elaborado de pertenencia a clanes patrilineales complejamente segmentados. Los linajes de este sistema de clanes se ramifican por todo el área de las colinas Kachin y atraviesan todas las fronteras de lengua y costumbres locales.

Jinghpaw

Utilizo este término exclusivamente como una categoría lingüística. Los jinghpaw son los kachin que hablan algún dialecto de la lengua jinghpaw. Los propios kachin suelen utilizar esta palabra jinghpaw como equivalente exacto de lo que yo denomino aquí kachin. En este libro evitaré ese uso.

Duleng

Los kachin de habla jinghpaw que habitan el área situada al este del Mali Hka (Irrawaddy) y al norte del Shang Hka (Nam Tsi Tisang). Son pues los vecinos kachin más próximos de los shan de Hkamti Long. Tienen una extendida reputación como herreros. Son de organización *gumlao*. (Mapa 4.)

Tsasen

Los kachin de habla jinghpaw que habitan en las porciones septentrionales y occidentales del valle de Hukawng y también se presentan en el Assam oriental, donde se conocen como singhpo. Los tsasen incluyen grupos tanto *gumsa* como *gumlao*. (Mapa 4.)

Gauri

Los kachin de habla jinghpaw que habitan una sección pequeña pero importante de las colinas Kachin, al este de Bhamo. En otros lugares aparecen algunas aldeas gauri aisladas. Son de organización *gumsa*. (Mapa 5.)

Atsi (Zi)

Una importante subcategoría de los kachin, la mayor parte de los cuales hablan la lengua atsi, más o menos intermedia en-

tre el maru y el jinghpaw. Las comunidades atsi se encuentran ampliamente dispersas, pero no se presentan al norte de la confluencia del N'mai y el Mali. Los atsi son de organización *gumsa*. Muchos linajes atsi, incluyendo los de los jefes, son «idénticos» a los linajes de los gauri.

Maingtha (A'chang, Möng Hsa)

La población plebeya del estado shan de Möng Hsa de Yunnan. La organización del estado es shan; la población, por lo menos nominalmente, es budista. Su lengua es atsi o estrechamente emparentada con el atsi. Algunos a'chang reconocen el parentesco con los kachin atsi de la inmediata vecindad. Por una curiosa confusión, Scott y Hardiman (1901) (Parte I, Vol. I, p. 390) mezclan a los maingtha con los duleng bajo el mismo nombre de tareng. Este error ha sido recientemente perpetuado por Thomas (1950) (p. 10).

Maru

La lengua (que comprende numerosos dialectos) hablada por los kachin al este del N'mai Hka y al oeste de la frontera china. Existen numerosos asentamientos que hablan maru fuera de esta área. Algunos, quizás la mayoría de los maru, están organizados según la pauta *gumlao*. Pero también existen jefes maru (v. g. el clan de Dabang) y, donde se mezclan con otros grupos kachin, las aldeas maru se adaptan sin dificultad a la organización *gumsa*. Se casan libremente con otros grupos kachin.

Lashi

Un dialecto del maru que se habla en ciertas aldeas en la principal área maru al oeste del N'mai Hka y también en algunos asentamientos de otros lugares. La diferencia entre un lashi y un maru es similar a la diferencia entre un gauri y un atsi, es decir, ambos están incluidos en el mismo sistema de parentesco. La mayoría de los lashi parecen estar organizados de forma *gumlao*.

Nung

Una población que habita en el país de las altas montañas a ambos lados del alto N'mai Hka (Nam Tamai), al norte de la confluencia del N'mai con el Mehk. En esta región las comunicaciones son muy difíciles y la variación lingüística es conside-

rable. Hacia el sur, los nung se mezclan gradualmente con los maru; hacia el norte con diversas «tribus» poco conocidas del alto Salween y la frontera tibetana. Dentro del área de las colinas Kachin, los nung están acostumbrados a pagar tributo a sus vecinos más poderosos, los lisu y los lolo del alto Salween, los shan de Hkamti Long y los kachin jinghpaw del Triángulo del Norte. Como los maru, los nung se parecen estrechamente a los jinghpaw en la mayor parte de los aspectos culturales que no sean la lengua. Es frecuente el matrimonio de los nung con otros kachin. En partes de su área, las aldeas nung están muy entremezcladas con las aldeas lisu. La organización nung parece ser de tipo *gumlao* en la medida en que se trata de asuntos internos, pero es *gumsa* en lo que respecta a las obligaciones tributarias que pagan a los eternos shan, jinghpaw, etc. (Mapa 4.)

Lisu (Yawyin)

La lengua que habla la población de las colinas del valle del Salween, al este de la región principal de los maru. Esta masa principal de hablantes de lisu, y también una población emparentada conocida como lisaw, que se presenta muy al sur, caen fuera del área de las colinas Kachin. Su modo de organización política sigue principios de estratificación en clases, pero difiere radicalmente de la pauta *gumsa* kachin.

A lo largo de la toda la frontera oriental del área de las colinas Kachin existen pequeños embolsamientos de hablantes de lisu. Tales comunidades suelen estar, por regla general, en relación política con los grupos kachin vecinos, con quienes suelen contraer matrimonio. Para los propósitos de tales matrimonios, los clanes lisu se identifican, mediante una ficción, con los clanes y linajes kachin, de tal forma que la red de parentesco kachin se amplía para abarcar a estos hablantes de lisu.

En este libro sólo me ocupo de los hablantes de lisu en la medida en que caen dentro de la órbita de la organización kachin de parentesco.

Chinos

Los chinos que se mencionan en este libro son, en su mayor parte, de origen yunanés de las tierras altas al este del Shweli. Algunos son nominalmente musulmanes de religión. Etnicamente no son muy distintos del resto de la población y bien pudieran denominarse Min Chia o chinos lisu. La mayor parte de las aldeas chinas de las colinas Kachin tienen su origen en las caravanas comerciales entre Birmania y Yunnan que, antes

de la aparición de los camiones, transportaban mercancías con mulas y muleros chinos. Las aldeas chinas en cuestión son caravasares de mulas. El matrimonio entre chinos y sus vecinos kachin no es habitual, pero tampoco raro.

Así pues, el problema que se presenta es éste. En el conjunto del área de las colinas Kachin encontramos un considerable número de grupos con nombre propio y culturalmente distintos o distintos en parte. En algunos lugares estos grupos están segregados en áreas muy bien definidas, mientras en otros se entremezclan. Por consiguiente, un estudio de la organización social de los kachin no puede llevarse a cabo de la forma clásica que trata a los grupos culturales como entidades sociales aisladas.

Esta forma de tratamiento clásico de la etnografía puede resumirse así: Se supone que dentro de un área geográfica algo arbitraria existe un sistema social; la población incluida en este sistema social pertenece a una misma cultura; el sistema social es uniforme. Por tanto, el antropólogo puede elegir una localidad «de tamaño conveniente» y examinar en detalle lo que ocurre en esta localidad; a partir de este examen confiará en llegar a conclusiones sobre los principios organizativos que operan en esta localidad concreta. Luego generaliza a partir de estas conclusiones y escribe un libro sobre la organización de la sociedad considerada en su conjunto.

Resulta bastante claro que en el caso de los kachin las generalizaciones de esta clase serían inválidas. El sistema social no es uniforme. Las conclusiones del antropólogo variarán en muy gran medida según qué clase —de las varias clases posibles— de localidad se le ocurra examinar en detalle. El método de exposición que me propongo seguir es, por tanto, como sigue:

Supongo que dentro de un área algo arbitrariamente definida —a saber, el área de las colinas Kachin— existe un sistema social. Los valles entre las colinas se incluyen en esta área, de tal forma que los shan y los kachin, a este nivel, forman parte de un único sistema social. Dentro de este sistema social principal existen, en cualquier momento dado, cierto número de subsistemas significativamente distintos e interdependientes. Tres de tales subsistemas pueden ser caracterizados como shan, *gumsa* kachin y *gumlao* kachin. Considerados simplemente como pautas de organización, estos subsistemas pueden considerarse como variaciones sobre un tema. La organización *gumsa* kachin modificada en un sentido sería indistinguible de la shan; modificada en otro sentido sería indistinguible de la *gumlao* kachin. Consideradas históricamente, tales modificaciones se suceden en

la realidad y es legítimo decir que los kachin se convierten en shan o que los shan se convierten en kachin. Por tanto, cuando examino como antropólogo una determinada localidad shan o kachin, necesito reconocer que cualquier equilibrio que pueda parecer existir, de hecho puede ser de un tipo muy transitorio e inestable. Además, necesito darme cuenta constantemente de la interdependencia de los subsistemas sociales. En particular, si examino una comunidad kachin *gumsa* debo esperar que gran parte de lo que encuentre sólo pueda ser intelegible con referencia a otras pautas de organización emparentadas, v. g. la shan o la *gumlao* kachin.

Segunda parte
La estructura de la sociedad *Gumsa* Kachin

IV. HPALANG: UNA COMUNIDAD *GUMSA* KACHIN INESTABLE[1]

Todo mi problema podría plantearse así: dentro del área algo arbitrariamente definida que yo he denominado el área de las colinas Kachin, la población es culturalmente diversa y la organización política es estructuralmente diversa. Las variaciones de la cultura no encajan con las variaciones de la estructura, ni las variaciones de la cultura o de la estructura encajan consistentemente con los distintos trasfondos ecológicos. Entonces, ¿cómo se relacionan estos tres factores de cultura, estructura y ecología dentro del área de las colinas Kachin?

A diferencia de la mayor parte de los etnógrafos y antropólogos sociales, yo supongo que el sistema de variaciones tal y como lo observamos ahora no tiene estabilidad en el tiempo. Lo que observamos ahora es solamente una configuración momentánea de una totalidad que existe en estado de mutación. Sin embargo, estoy de acuerdo en que, con objeto de describir esta totalidad, es necesario representar el sistema *como si* fuera estable y coherente.

En esta Parte II (capítulos IV y V) trato de explicar cómo los kachin de denominación *gumsa* suponen que funciona realmente su sociedad; también trato de explicar por qué esta pauta es necesariamente una ficción. En la Parte III (capítulos VI-X) me ocupo de las implicaciones de esta ficción para la comprensión del sistema total de variaciones que he esbozado brevemente en la Parte I (capítulos I-III).

Por tanto, antes de intentar examinar con mayor profundidad las interrelaciones estructurales entre los tipos shan y kachin de organización social, me propongo obtener una visión desde

1. Muchas de las personas que se nombran en éste y en el siguiente capítulo todavía viven. Por las razones que se explican en el Apéndice VII, en algunos casos puedo haber recogido sus nombres de forma incorrecta. En uno o dos casos, he confundido intencionadamente los datos. Esto no tiene importancia para el lector normal, se trata simplemente de que escribo sobre John Doe de Londres en vez que de Richard Roe de Edimburgo.

muy cerca de las relaciones estructurales que se producen dentro de una determinada comunidad *gumsa* kachin. Cito las pruebas procedentes de Hpalang, simplemente porque ésta es la comunidad que conozco mejor. Resultará evidente que las normas de la organización *gumsa* no funcionan con toda suavidad en Hpalang, pero no por esa razón debe suponerse que Hpalang sea particularmente atípica del conjunto de las comunidades kachin. Un tema principal a todo lo largo de este libro es que la inconsistencia funcional es intrínseca a la organización social kachin. Sin duda, muchas comunidades *gumsa* kachin, superficialmente, están mucho mejor integradas que el ejemplo que voy a describir, pero todas ellas tienen tendencia hacia el tipo de faccionalismo que aquí aparece de forma bastante extrema.

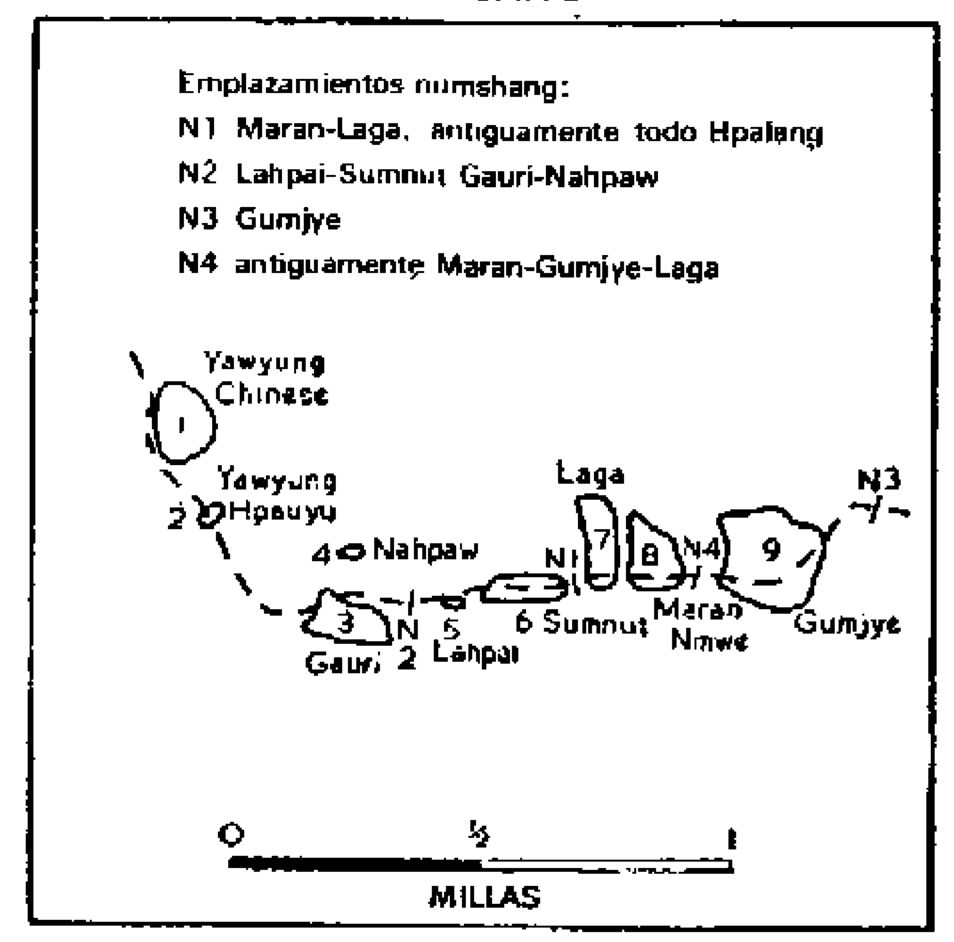
Mi descripción de Hpalang se presenta en el siguiente orden. En primer lugar, presentaré un transfondo mínimo de la realidad topográfica y puramente etnográfica; seguiré con una descripción del sistema formal de relaciones estructurales tal como normalmente las describen los propios kachin de Hpalang, a saber, como un sistema de vínculos afines persistentes entre pequeños grupos de parientes patrilineales; por último, explicaré cómo esta estructura de parentesco fue racionalizada por los kachin a consecuencia de su historia reciente. Mi descripción tiene por objeto poner el énfasis en que la existencia de un dogma acordado relativo a la naturaleza de las reglas estructurales no excluye un alto grado de movilidad social ni siquiera variaciones fundamentales de la estructura del mismo sistema.

Para cualquiera que no esté familiarizado con el escenario kachin, una comunidad de unas 500 personas que abarca nueve aldeas y seis grupos dialectales debe sonarle a formidable e innecesariamente complicada. La realidad no es tan mala. Las diferencias culturales de que son síntomas los dialectos son muy significativas para nuestra comprensión del conjunto de la estructura social, pero no relucen mucho en las actividades cotidianas normales. En los asuntos diarios la comunidad de Hpalang en 1939-40, a pesar de sus múltiples facciones lingüísticas, normalmente lograba actuar como si fuera una entidad culturalmente homogénea.

Hpalang está situada cerca de la actual frontera entre Birmania y China[2]. En la época de la anexión británica (1885) formaba parte del vecino estado shan de Möng Wan (Lungchwan) en Yunnan. No fue formalmente reconocida como incluida dentro de los límites de Birmania hasta 1896; la administración británica efectiva data de 1898.

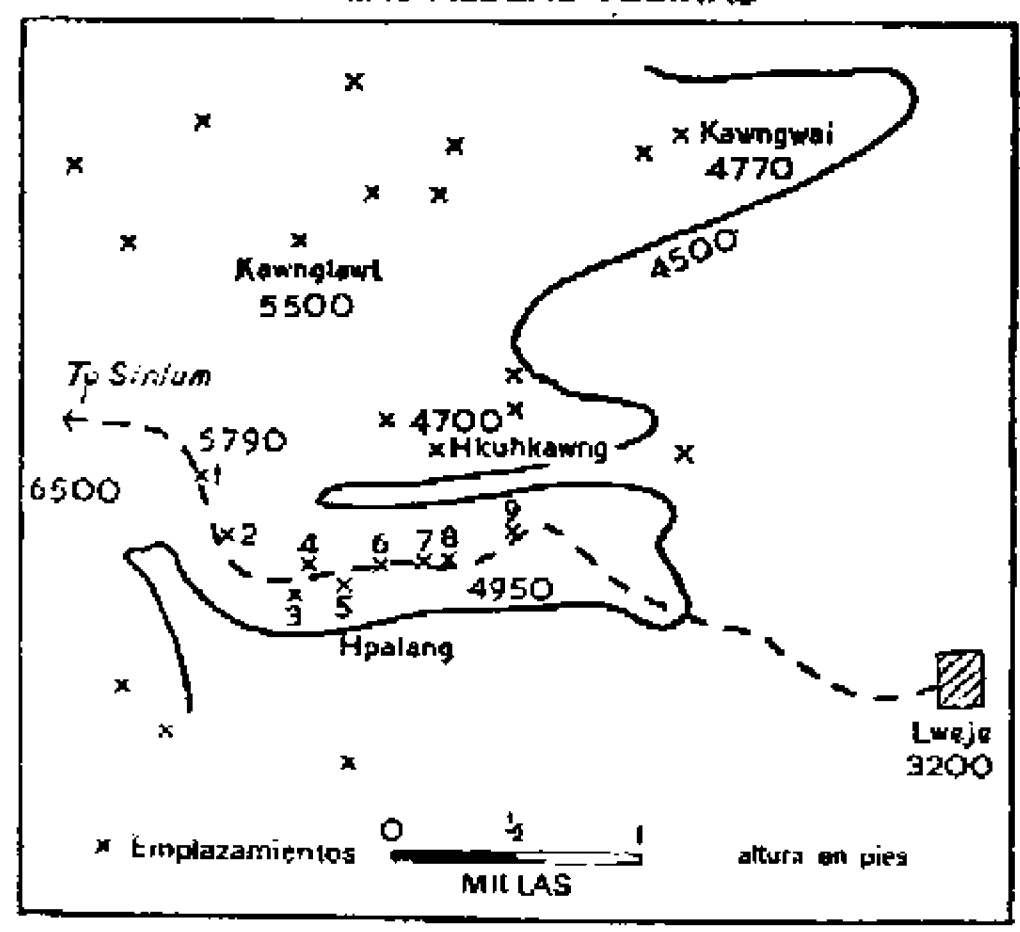
2. Véase Mapa 5 (p. 63), 6a y 6b.

HPALANG



MAP 6A

HPALANG Y LOS EMPLAZAMIENTOS DE LAS ALDEAS VECINAS



MAP 6B

En 1940, la comunidad de Hpalang incluía subgrupos que hablaban jinghpaw, gauri, atsi, maru, lisu y chino. Así, en un cierto sentido, esta comunidad de 500 personas, considerada juntamente con las aldeas shan de sus alrededores inmediatos, proporciona un modelo del sistema social global de las colinas Kachin. En el anterior capítulo he defendido que, en este área, las diferencias culturales no denotan fronteras estructurales significativas del sistema social. Hpalang, con sus numerosos grupos dialectales, proporciona un admirable material para demostrar esta afirmación.

En 1940, Hpalang era una comunidad de 130 familias. El asentamiento era muy disperso, estando situados la mayor parte de los edificios cerca de la cumbre de un promontorio de unas dos millas de longitud que cae hacia el valle del Nam Wan y la comunidad shan de Lweje (Mapa 6). En el extremo oeste la altitud es de unos 5.800 pies sobre el nivel del mar; entre éste y el extremo oriental de la comunidad hay un desnivel de unos 800 pies; después el promontorio desciende muy rápidamente hacia Lweje, que sólo está a unos 3.200 pies sobre el nivel del mar. Los lados del promontorio en su parte más alta (la occidental) son escarpados y cubiertos de bosque pluvial secundario. Estas áreas se talan rotativamente para el cultivo de la *taungya* monzónica. En el extremo más bajo del promontorio (al este), donde desciende hacia Lweje, la antigua vegetación silvestre ha sido sustituida por prados. Estos se utilizan para el cultivo rotativo, pero mediante la técnica de *taungya* de prado. La plana llanura aluvial de Nam Wan, en el valle bajo, está dispuesta en parcelas de arroz irrigado según el modelo habitual. En 1940, la mayor parte de estas parcelas eran cultivadas por los shan. No obstante, los miembros de la comunidad de Hpalang cultivaban algunas y eran propietarios de otras.

Las comunidades de las colinas adyacentes, aunque en su mayor parte menores que Hpalang, eran similares en otros aspectos. Situadas en otros cerros, eran más difíciles de alcanzar que el asentamiento shan de Lweje situado en el valle. En Lweje había un mercado cada cinco días y éste constituía el lugar general de reunión de todos los kachin y shan de la vecindad. Los kachin de Hpalang bajaban al mercado de Lweje, no sólo a comerciar con los shan y con los buhoneros chinos itinerantes, sino también a encontrarse con amigos e intercambiar chismes de otros lugares de la zona de las colinas.

Los kachin describían Hpalang como una *mare,* término que yo traduciré por «grupo de aldeas», y reconocían que contenía nueve subdivisiones de distinto tamaño e importancia. Estas subdivisiones eran denominadas *kahtawng,* que traduciré por

«aldea». En Hpalang, la aldea más pequeña estaba formada por una sola casa; la mayor tenía treinta y una casas. Todas las familias de una aldea hablaban la misma lengua como lengua materna.

Cada aldea tenía un dirigente hereditario, cuyo nombre de linaje era en la mayor parte de los casos el mismo de la aldea. Esto no implica que todos los miembros de la aldea fueran del mismo linaje que el dirigente. La mayor parte de las aldeas constaban de miembros pertenecientes a media docena o más de distintos linajes. Por regla general todo el que vivía en una aldea estaba emparentado con todos los demás, pero más bien por lazos de afinidad que por la pertenencia a un clan común.

He aquí una lista de las aldeas con el linaje del dirigente de cada una. Los números de los mapas se refieren a los Mapas 6a y 6b.

Mapa N.º	*Nombre de la aldea*	*Linaje del dirigente*	*Grupo de lengua*	*N.º de familias*
1.	Yawyung (chino)	?	Chino	14 (16)
2.	Yawyung (maru) o Hpauyu	Hpauyu	Maru	4 (6)
3.	Gauri (dashi)	Dashi	Gauri	17 (29)
4.	Lahpai	Lahpai-Aura	Atsi	1 (3)
5.	Nahpaw	Ngaw Hpa	Lisu	3 (5)
6.	Sumnut	Sumnut	Atsi	20 (18)
7.	Laga	N'hkum-Laga	Jinghpaw	22 (27)
8.	Maran	Maran-Nmwe	Jinghpaw	18 (25)
9.	Gumjye	Maran-Gumjye	Jinghpaw	31 (26)

Las cifras entre paréntesis de la última columna proceden de las tablas del censo de 1921 (*Burma Gazetteer*, Bhamo District, Volumen B, N.º 28, p. 51). Parece como si una importante sección de la aldea Gauri hubiera abandonado Hpalang entre 1920 y 1940, pero por lo demás los cambios no son muy importantes.

Formalmente, Hpalang era una comunidad *gumsa*. En teoría, esto debería haber implicado que era el dominio (*mung*[3]) de un determinado linaje aristocrático y este linaje debería propor-

3. *Mung*. Esta es la forma jinghpaw del término shan *möng*. La forma birmana romanizada del mismo término es *maing*. Este y otros conceptos que se mencionan aquí se tratan más detalladamente en el Capítulo V.

cionar regularmente el jefe territorial *(mung duwa)*. En teoría, sólo puede haber un jefe de esta clase en cada dominio. Así, mientras que el jefe es *ipso facto* dirigente de su propia aldea, los dirigentes de todas las demás aldeas son, como si dijéramos, arrendatarios del jefe. O bien, expresándolo de otra forma, el título de propiedad de la tierra pertenece a linajes más bien que a individuos. Todo el territorio del dominio es «propiedad» de un único linaje aristocrático; este linaje está representado por la persona del jefe. Otros linajes tienen derechos de tenencia en el dominio, establecidos por precedentes históricos; estos linajes subordinados están representados por las personas de los distintos dirigentes de aldea. Dentro de cada aldea, a su vez, existen linajes de menor importancia que tienen derechos de tenencia en relación con los derechos del linaje del dirigente.

Pero, en Hpalang, la teoría *gumsa* no funciona muy bien. De los nueve dirigentes de aldea, sólo cuatro pueden plantear algún derecho plausible a ser considerados «aristocráticos» *(du baw amyu)*, pero de éstos, sólo tres reclaman el título de jefe *(duwa)*. Para empeorar las cosas, la administración reconocía como jefe a un cuarto hombre que, desde el punto de vista local, no tenía ninguna clase de derechos. Además, no se trataba de una simple rivalidad entre personas más o menos de la misma posición. El principal alineamiento de las facciones era entre el grupo jinghpaw dirigido por el dirigente (jefe) de la aldea Maran (linaje Maran-Nmew) y el grupo atsi dirigido (nominalmente) por el dirigente (jefe) de la aldea Lahpai. Pero en realidad el jefe Lahpai era un imbécil y simplemente funcionaba como títere del dirigente de la aldea Sumnut. Siendo este último plebeyo, sabía que tenía poca esperanza como pretendiente a la jefatura, pero antes que cooperar con el grupo Maran, proclamaba su alianza con el jefe Lahpai y actuaba como su portavoz *(bawmung)*[4].

Los distintos dirigentes de aldea de Hpalang estaban relacionados entre sí por lazos de pertenencia al clan y de afinidad. Así, el dirigente Gumjye y el dirigente Maran eran hermanos de clan, siendo considerados los Gumjye y los Nmwe como segmentos del mismo clan Maran. El dirigente Laga era hermano político *(dama)* del dirigente Maran y también hermano político *(mayu)* del dirigente Hpauyu; el dirigente Nahpaw era hermano político *(dama)* del dirigente dashi de la aldea Gauri, y así sucesivamente. De este modo, la red de parentescos atraviesa con toda libertad las barreras de los agrupamientos lingüísticos. Como veremos en su momento, el faccionalismo de Hpalang se

4. Del shan *pawmöng* (Hanson, 1913, p. 63). En su forma birmana, *pawmaing*, la palabra aparece con frecuencia en la literatura del siglo XIX sobre las colinas Kachin; también se escribe *pawmine*. Cf. pp. 146-209 y s.

alineaba hasta cierto punto en términos de grupos lingüísticos y las facciones rivales no se casaban entre sí, pero nada hay en la teoría general kachin ni en la práctica que sugiera que los miembros de un grupo lingüístico no deban casarse con los miembros de otro grupo lingüístico.

Aunque el faccionalismo político dentro de la comunidad solía ser intenso, el pueblo presenta por regla general un frente sólido a los de fuera, como los shan de Lweje o los representantes de la administración; de hecho, yo viví en Hpalang durante cuatro meses antes de darme cuenta de que las vendetas que me habían descrito con tanto placer no eran, como fingía todo el mundo, cosas de la historia pasada, sino amargos temas del momento presente. En el mercado, todos los habitantes de Hpalang eran tratados como un grupo, eran la *Hpalang bu ni*, la «gente de Hpalang», sin distinguir entre los atsi y los jinghpaw, nmwe o gumjye. En las llanuras arroceras en que los campos de los kachin se mezclan con los de los shan, el dirigente Sumnut y su mortal enemigo el jefe Nmwe trabajaban en campos vecinos e incluso se prestaban ganado de tiro. Los kachin que trabajaban en la tierra arrocera húmeda discutían constantemente por cuestiones de derechos de aguas. Generalmente estos asuntos se resolvían mediante el arbitraje de los dirigentes de aldea. Pero cuando se planteaba una riña similar que no sólo implicaba a kachin, sino también a algún shan de Lweje, el funcionario indígena de la administración llevaba a cabo una investigación. Entonces la gente de Hpalang olvidaba sus diferencias y todos contaban las mismas mentiras en pro del bien común.

Hpalang no era excepcionalmente próspera ni excepcionalmente pobre. Por supuesto, tendían a presumir de la edad de oro anterior a la llegada de los británicos. Parecería que en aquellos días los jefes kachin estaban obligados a un tributo en pólvora al príncipe shan de Möng Wan, pero los shan de la llanura de Lweje habían sido los arrendatarios de los kachin y les habían pagado renta en forma de arroz, un arreglo económicamente satisfactorio para todos los implicados. Los británicos, con arbitrario desprecio de las costumbres establecidas, habían entregado la mayor parte de las tierras arroceras húmedas del valle a los shan. Durante algún tiempo esto debe haber sido un serio trastorno para la economía de Hpalang, pero más adelante aparecieron compensaciones a los contratiempos del mandato británico. Desde 1915 en adelante, el servicio en el ejército y en la policía militar se hizo cada vez más popular [5]. Los efectos del servicio militar sobre los kachin fueron, individualmente, muy

5. Cf. Enríquez (1923), pp. 108-17.

variados, pero el sistema como conjunto proporcionó una importante fuente de ingresos en metálico para los distritos de las colinas. Por añadidura, Hpalang estaba justamente en el borde de la frontera chino-birmana. Conforme la administración británica se volvía más eficaz, más subía el precio del contrabando de opio y licor. En 1940, el contrabando era evidentemente una importante fuente de ingresos para la mayor parte de los habitantes de Hpalang.

Ya he mencionado que el jefe oficialmente reconocido por la administración no era en absoluto reconocido localmente. Las circunstancias eran éstas. La administración (en 1940) consideraba que Hpalang era territorio Maran-Nmwe; por tanto, pensaban que el jefe debía proceder del linaje Nmwe. La cabeza legítima del linaje Nmwe, aunque en algunos sentidos era una persona bastante ineficaz, resultaba extremadamente aceptable para el pueblo de Hpalang, pues era notorio como el contrabandista más competente del distrito. No obstante, la administración también le consideraba un competente contrabandista y cuando murió su padre, algunos años antes, se había negado a reconocerle la sucesión; en su lugar, había importado desde otro lugar de las colinas Kachin a un lejano hermano de linaje (en realidad primo segundo) y lo había designado jefe de Hpalang. Este desafortunado individuo (Zau Li) no tenía ninguna función social excepto la de recoger los impuestos sobre la vivienda y enviar informes a la administración. Por lo que tocaba a la gente de Hpalang, el cabeza local del linaje Nmwe era Zau Naw, hijo del anterior jefe. En este libro, cuando me refiero al jefe Nmwe, siempre quiero decir este Zau Naw, a menos que indique específicamente lo contrario.

Los «ricos» poseían dos o tres búfalos de agua y varias reses de tipo cebú y una o más parcelas de tierra de arroz de regadío en el valle. Los «pobres» sólo cultivaban una parcela en los claros de *taungya* de las laderas, no tenían ganado, excepto probablemente uno o dos cerdos y algunas gallinas. Había muy poca circulación normal de dinero; en el mercado de Lweje la mayor parte de las transacciones se hacían mediante trueque. Aparte de los animales y los campos de arroz húmedo, los signos de riqueza eran fundamentalmente simbólicos. Los «ricos» tenían casas grandes, poseían armas de fuego y gongs antiguos, sus mujeres tenían una gran cantidad de finas joyas para ocasiones de exhibición. Pero el nivel normal de vida era virtualmente el mismo para ricos y pobres. La comida básica consistía para todos en arroz cocido y vegetales dos veces al día, complementada con raíces del bosque y maíz en los meses anteriores a la cosecha. Aparte de la caza, sólo se comía carne a conti-

nuación de los sacrificios religiosos, pero tales sacrificios eran frecuentes puesto que formaban parte del tratamiento rutinario de todas las enfermedades. Dado que la carne de los sacrificios era ampliamente compartida, ricos y pobres tenían virtualmente la misma dieta. Los ricos tenían más licor.

El ritmo del año estaba determinado por los monzones. El arroz se sembraba en mayo, al inicio de la época de las lluvias; se cosechaba de octubre a diciembre, al principio del tiempo seco. De enero a abril era una estación sin agricultura, dedicada a la construcción de viviendas, los matrimonios, los funerales y, en los viejos tiempos, a la guerra.

En 1940, alrededor de una quinta parte de la comunidad de Hpalang era nominalmente cristiana, más o menos repartida por igual entre católicos romanos y baptistas americanos. La afiliación sectaria servía admirablemente como bandera para la facción, pero la actividad misionera no había tenido tanto efecto sobre la organización estructural de la comunidad como quizás pudiera haberse esperado. Las divisiones entre católicos, baptistas y paganos eran, evidentemente, muy señaladas, pero los mismos grupos de personas habían participado en escaramuzas fratricidas antes de que llegara la cristiandad.

Aparte de la rutina normal de los ceremoniales religiosos relacionadas con los tratamientos médicos, los matrimonios, las defunciones, etc., la sección pagana de la comunidad celebraba dos importantes festivales comunitarios: uno en la época de la sementera y el otro hacia finales de agosto, antes de que el arroz comenzara a espigar. Estos grandes festivales constituían las ocasiones en que, de acuerdo con la práctica *gumsa* ortodoxa, tenía que manifestarse de forma visible el estatus formal del jefe. Lo que realmente ponían de manifiesto era la intensidad de la hostilidad faccional y era en estas ocasiones cuando se exponían y enfatizaban los alegatos rivales a la jefatura. Otras veces los rivales se encontraban en su mayor parte en términos muy amigables.

El sistema mayu-dama *de Hpalang*

En este capítulo no examinaré los principios estructurales que subyacen a la sociedad kachin con gran detalle, pero uno de tales principios, por lo menos, debe quedar claro si queremos entender el funcionamiento de la comunidad de Hpalang, a saber el que se implica con los términos jinghpaw *mayu-dama*.

Todos los kachin trazan su filiación patrilinealmente. Cada individuo, varón o hembra, hereda uno o más apellidos del lina-

je de su padre y ninguno de su madre. Tales apellidos no siempre se utilizan, pero todo el mundo sabe cuáles son. En una comunidad kachin, los nombres de familia tales como Dashi, Laga, Hpunrau, Hpauyu, etcétera, corresponden a los apellidos ingleses como Smith, Brown, Robinson, y se heredan de la misma forma.

En cualquier comunidad, los individuos que comparten tales apellidos (*htinggaw amying*, «nombre de la casa de familia») se consideran parientes patrilineales próximos, son de una misma «casa familiar» *(htinggaw)*, aunque en la práctica eso no necesariamente signifique que vivan todos en la misma casa. Si bien el uso kachin no siempre es demasiado coherente, el significado del término *htinggaw*, en el sentido en que ahora lo estamos considerando, puede aceptarse como «patrilinaje exógamo de poca extensión». El tamaño de tal linaje no se define concretamente. Es improbable que en cualquier aldea haya más de diez cabezas de familia que sean miembros del mismo linaje *htinggaw* y es probable que todos ellos tengan un antepasado varón común que no se remonte más allá del tatarabuelo. Por otra parte, un grupo *htinggaw* suele estar representado en una aldea por sólo una única familia.

En todas las actividades sociales, el individuo kachin se identifica muy estrechamente con su grupo *htinggaw*. En el contexto de los derechos y obligaciones, rara vez se oye a un kachin que solicite algo exclusivamente para él; siempre se trata de «nosotros» *(anhte)*. Este «nosotros» normalmente se refiere a los individuos del grupo *htinggaw*.

El principal conjunto de relaciones de cualquier comunidad kachin es el establecido por las mutuas relaciones de estatus entre los distintos grupos *htinggaw* que existen en esa comunidad. Desde el punto de vista del individuo, cada grupo *htinggaw* de dentro de la comunidad se encuentra en una u otra de estas cuatro categorías:

i. Los *kahpu-kanau ni (hpu-nau ni)* son linajes que se tratan como del mismo clan que el propio Ego y están lo bastante próximamente emparentados para constituir un grupo exógamo con el propio linaje del Ego.

ii. Los *mayu ni* son linajes de los que los varones del linaje del Ego han tomado esposas recientemente.

iii. Los *dama ni* son linajes con los que recientemente se han casado las hembras del linaje del Ego.

iv. Los *lawu-lahta ni (hpu nau lawu lahta)* son linajes que se reconocen como parientes, y por esta razón son amigos y no adversarios, pero con los que la relación es distante o indefini-

da. Un miembro del linaje del Ego puede casarse con un pariente *lawu lahta*, pero a partir de ese acontecimiento cesaría de ser *lawu lahta*. Se convertiría en *mayu* o *dama*, según cual sea el caso.

El rasgo esencial de este sistema es que las tres categorías (i) *kahpu kanau ni*, (ii) *mayu ni* y (iii) *dama ni* son distintas. Un hombre no puede casarse dentro de su *dama*, una mujer no puede casarse dentro de su *mayu*. Desde un punto de vista analítico, el sistema consiste en un sistema de matrimonios de primos cruzados matrilaterales [6], pero debe resaltarse que un kachin, al casarse con una muchacha de su *mayu ni*, no se casa normalmente con una prima cruzada verdaderamente matrilateral, sino sólo con una prima cruzada clasificatoria.

Para explicar las implicaciones prácticas de estas reglas formales es necesario decir primero algo sobre la naturaleza del «matrimonio» kachin.

La palabra jinghpaw *num* (mujer) puede significar «esposa legal» o «concubina», y normalmente los kachin no son muy sensibles a las diferencias entre estos dos estatus legales. Nada de especialmente deshonroso tiene que un hombre y una mujer vivan juntos y creen una familia mientras no están legalmente casados. El «matrimonio legal» en este sentido implica que la mujer debe haber pasado por la ceremonia del *num shalai*. Normalmente esta ceremonia sólo se emprende cuando ya se han acordado por fin los detalles del precio de la novia y de hecho se ha pagado, por lo menos una parte importante, a los parientes de la novia. El efecto del *num shalai* es legitimar el estatus de la descendencia de la mujer dentro del linaje del hombre que paga el precio de la novia; en sí mismo no trata directamente de la relación sexual entre el marido y la esposa. Una pareja puede contraer matrimonio mientras todavía son niños; en el país de los hauru es contrario a las costumbres que una mujer se una a su marido antes de que hayan pasado varios años desde que se ha «casado» [7].

Tácitamente se acepta que una muchacha casada que vive en casa de sus padres puede acostarse con otros hombres, pero los hijos de cualquiera de estas relaciones se consideran descendencia del marido legal, incluso cuando no hay posibilidad de que éste pueda haber sido el progenitor fisiológico [8]. No obstante, es algo bastante deshonroso y, si cobra dimensiones escandalosas, estos hijos nacidos fuera del matrimonio tendrán un es-

6. Véase Leach (1952); Lévi-Strauss (1949), y más adelante el Apéndice IV.
7. Gilhodes (1922), pp. 221 y s.
8. Gilhodes, *op. cit.*, 224, afirma lo contrario.

tatus inferior al de los descendientes nacidos de forma más respetable. La culpa de las ofensas sexuales generalmente parece recaer sobre el hombre, de tal manera que el adulterio (*num shaw*) es una ofensa del adúltero contra el marido. El estatus de la mujer no se ve necesariamente afectado.

Por otra parte, si una mujer que no ha pasado por el *num shalai* tiene niños, éstos serán ilegítimos (*n-gyi*), incluso si el progenitor es el marido potencial de la mujer. Tales hijos pueden ser legitimados dentro del linaje del padre, bien individualmente, mediante el pago de una multa denominada *sumrai hka*, o bien colectivamente, mediante el pago del precio de la novia y la realización de la ceremonia *num shalai*. Una vez que una mujer ha pasado por la *num shalai*, todos los hijos ilegítimos anteriores y toda la descendencia futura se convierten automáticamente en miembros del linaje del marido.

Este sistema *sumrai hka*, mediante el cual el progenitor puede legitimar a un miembro de su descendencia sin casarse con la madre, puede conducir a resultados algo curiosos que tienen un importante peso en el funcionamiento de la estructura social. Muchas familias kachin están situadas en una especie de estatus social ambiguo, ni casadas ni sin casar. Un hombre puede vivir con una mujer, que para la mayor parte de los fines prácticos es reconocida como su esposa y que es madre de sus hijos legales, y sin embargo, en sentido formal, la pareja puede estar soltera y, en sentido estricto, los miembros del linaje de la mujer no son *mayu* con respecto a los miembros del linaje del hombre, lo que significa que las obligaciones de afinidad, si no se cumplen libremente, no pueden ser impuestas.

Un caso procedente de Hpalang ejemplificará este punto. Un grupo familiar estaba compuesto por un hombre, una mujer y cinco de los seis hijos de ella [9]. Sólo por casualidad descubrí que la pareja no estaba «casada» (es decir, que la mujer no había pasado por la *num shalai*). Finalmente la investigación reveló lo siguiente:

1.^er hijo varón. Nacido ilegítimamente de un progenitor de otra aldea que pagó el *sumrai*. Actualmente vive con su padre (el progenitor) en Kawnglawt.

2.º y 3.^er hijo, un varón y una hembra. Nacidos ilegítimamente de un progenitor que ahora está en el ejército. El progenitor ha pagado el *sumrai* por el hijo mayor, pero no por el pequeño. Por tanto, el mayor era ahora legítimo y el menor ilegítimo. Am-

9. La mayor parte de los grupos familiares son más pequeños, siendo la media de menos de tres hijos por familia.

bos hijos viven ahora con la madre y su actual amante, al que se dirigen como «padre».

4.°, 5.° y 6.° hijo, un varón y dos hembras. Nacidos ilegítimamente del actual amante que es primo de linaje del progenitor del 2.° y del 3.er hijo. Todavía no se ha pagado ningún *sumrai.*

Se decía que el actual amante estaba trabajando para el padre de la novia [10] y que finalmente la muchacha se casaría oficialmente y los hijos se legitimarían en el linaje del actual amante. No estoy seguro de si esta legitimización se aplicaría al tercer hijo, pero creo que sí. Cabe señalar que el segundo hijo ya es miembro de este linaje.

En el caso de los cristianos, un rito matrimonial cristiano sustituye a la *num shalai* como criterio crucial de la celebración del matrimonio, pero «respetables parejas no casadas», creo, son normales tanto entre los kachin cristianos como entre los kachin paganos.

Las implicaciones de este tipo de ambigüedad con respecto al estado matrimonial son considerables. El sistema kachin *mayu-dama,* si se describe como una estructura formal, parece extremadamente rígido y complejo, tan rígido en realidad que podría parecer impracticable [11]; pero en la práctica existen dos importantes elementos de flexibilidad que hacen posible que los kachin hablen *como si* se conformaran a las normas *mayu-dama* mientras que, en realidad, hacen algo absolutamente distinto. En teoría, la relación *mayu-dama* establecida entre dos linajes por el matrimonio persiste en el tiempo y debe ser perpetuada por futuros matrimonios, y esto parecería restringir muy severamente la elección de parejas para cualquier individuo. En la práctica, la posibilidad de casarse legalmente con un pariente *lawu-lahta* junto con la gran frecuencia de lo que viene a ser un sistema de «matrimonio de prueba» suprime estas limitaciones. Realmente sólo las personas de elevado estatus, tales como los hijos de los jefes y los hijos de los cabezas de linaje, necesitan conformarse estrictamente a las reglas *mayu-dama.* Sus matrimonios se convierten, por tanto, en matrimonios de estado. En el caso de Hpalang, cuando los linajes Nmwe y Laga declaran que ellos son *mayu-dama,* esto implica una relación que en teoría debe continuar indefinidamente. Pero ello no implica una relación exclusiva, de tal forma que todos los varones Laga deban casarse con hembras Nmwe. La relación se preservaba adecuadamente en la medida en que, en cada generación, había por

10. En lugar del pago del precio de la novia. Este es un procedimiento kachin reconocido. Barnard citado en Carrapiett (1929), p. 35.

11. Lévi-Strauss (1949), p. 235.

lo menos un matrimonio que se conformaba a la regla formal.

En Hpalang, cuando se consideran las genealogías en conjunción con pruebas documentales variadas, como las actas de los tribunales, resulta que la pauta de las relaciones *mayu-dama* generalmente reconocidas en la comunidad ha sido casi estable durante los últimos cuarenta años. Cualquier viejo de la comunidad podría explicar inmediatamente cuál era la relación formal *mayu-dama* existente entre cualquier par de linajes concretos. En todo lo que respecta a los principales linajes, era un hecho comprobable que a todo lo largo de un período de cuarenta años había habido repetidos matrimonios que se conformaban a la pauta establecida. Pero también había habido otros numerosos matrimonios incidentales que eran un asunto entre una determinada pareja de individuos, que no habían tenido como resultado ninguna secuencia matrimonial a largo plazo y que, por tanto, no habían afectado de manera permanente la estructura formal de la relación entre los grupos de parientes.

El conjunto de la comunidad de Hpalang, en 1940, estaba dividido en dos principales facciones que se remontaban a épocas pasadas. Ambas facciones alegaban ser *gumsa*, pero reconocían a jefes distintos. Por un lado estaban las aldeas de Maran, Laga, Gumjye, Yawyung (maru) y Yawyung (china); en el otro, Lahpai, Sumnut, Gauri y Nahpaw. Excepto por el hecho de que el linaje Hpauyu de Yawyung (maru) se había casado con los Sumnut así como con los Laga, parecía no haber habido matrimonios entre estas partes durante muchos años. Poco antes de que yo dejara Hpalang, se concertó un matrimonio entre un jangmaw católico de la aldea de Sumnut y una gumjye católica de la aldea de Gumjye; ello causó considerable excitación y se discutió mucho si el matrimonio se celebraría en realidad y cuáles serían sus implicaciones para las rivalidades locales si se producía. Los esponsales constituían en sí mismos una reflexión sobre las rivalidades internas dentro de la aldea Sumnut entre el linaje del dirigente, que era baptista, y el linaje Jangmaw, que era católico [12].

La división entre el grupo de aldeas maran, por una parte, y el grupo de aldeas lahpai, por otra, era el residuo de una vendeta que estaba funcionando incluso antes de que los británicos aparecieran por primera vez en escena. El hecho de que

12. El dirigente Sumnut, un ex sargento mayor del ejército era superficialmente un ardiente cristiano. Como ya se ha señalado, alegaba lealtad al imbécil jefe Lahpai que en realidad era su títere. Se cuidaba de que el jefe imbécil siguiera siendo pagano de tal forma que el grupo de pobladores Atsi, aunque nominalmente eran en gran parte cristianos (baptistas y católicos), tuvieran una excusa para seguir celebrando los ritos agrícolas anuales paganos (!).

esta escisión de la comunidad se hubiera mantenido en esta forma durante tanto tiempo resulta, por lo menos en parte, de la ineptitud de un cierto administrador británico. En 1900, al sentenciar la vendeta, había dictaminado que ambas partes estaban en el error y que los dos jefes rivales, un maran y un lahpai, gozaban ambos del mismo derecho a ejercer el cargo [13]. Este incidente histórico proporcionó la inmediata carta constitucional para el hecho de que, en 1940, en la comunidad nominalmente *gumsa* de Hpalang, hubiera varios rivales que reclamaban la jefatura. En la teoría *gumsa* normal sólo puede haber un jefe en cada grupo de aldeas y, ordinariamente, todos los principales linajes que viven en el conglomerado se casan entre sí.

No dispongo ahora de los datos para hacer un análisis completo de la red total *mayu-dama* resultante de los matrimonios entre la totalidad de Hpalang o de una parte. Pero la tabla adjunta muestra los grupos de linaje *htinggaw* constitutivos de la aldea de Laga con sus *principales* conexiones. Constituye una buena muestra de la pauta global de la estructura.

Aunque en gran número de casos no existen diferencias significativas en el estatus de rango de un linaje *mayu* y el de sus *dama*, en la relación *mayu-dama* siempre va implícita la sugerencia de que, dentro de una comunidad, los *dama* son los vasallos de los *mayu*. Los *mayu* y los *dama* pueden alegar derechos los unos sobre los otros en toda clase de ocasiones, en los matrimonios, en las defunciones, en las actividades económicas, en la guerra. Pero en términos económicos, los bienes de verdadero valor circulan de los *dama* a los *mayu* más bien que al revés. Por tanto, dentro de cualquier aldea, los vínculos *mayu-dama* del linaje dominante reflejan la superioridad del estatus de ese linaje [14].

13. De haber sido esta historia un simple rumor, podría haber dudado del testimonio, pero ambos bandos de la disputa habían guardado los ejemplares del memorándum firmado por el oficial encargado de justificar su caso. El asunto tuvo evidentemente alguna importancia, puesto que se menciona en varios informes administrativos de la época. Véase la p. 146 y el Apéndice II.

14. Leach (1952). En lo referente a los asuntos de sexo y parentesco, los kachin hacen gran uso de complicados juegos de palabras, y en consecuencia los homónimos de los términos claves *mayu-dama* y de los correspondientes términos *mayu-shayi*, que utilizan los kachin septentrionales, tienen un considerable interés. *Mayu* tiene varios significados, así:

a. *mayu*: "el cuello" o bien "tragar". Los *mayu ni* "se tragan" el precio de la novia.

b. *mayu*: se asocia con las ideas de brujería. Este aspecto se trata en las pp. 201 y s.

c. *mayu*: "usual", "habitual". Los *mayu ni* son los parientes por afinidad "habituales".

d. *mayu*: "escoger", en el sentido de "decidir si hacer o no una cosa". En el matrimonio, la decisión queda en manos de los *mayu ni*. Así, proverbialmente: *mayu hpu tsun ma ai; dama ni bau gun ma ai* "los *mayu ni* deciden el precio, los *dama ni* llevan el gong (como precio de la novia)".

La red *mayu-dama* entre los linajes de la aldea de Laga (Hpalang) en 1940

Linaje dama *de fuera de la aldea de Laga. (El nombre entre paréntesis es el de la aldea de residencia)*	*Linaje* dama *de dentro de la aldea de Laga*	*Nombre del linaje (N.º de casas en la aldea de Laga)*	*Linaje* mayu *de dentro de la aldea de Laga*	*Linaje* mayu *de fuera de la aldea de Laga (Aldea de residencia)*
Gumjye (Gumjye) Hpauyu (Hpauyu) y otros fuera de Hpalang	Lahtaw Mahkaw Pasi Kareng	LAGA (7)	Hpukawn	Nmwe (Maran) Hpukawn (Hkuhkawng) y otros fuera de Hpalang
Dos linajes menores en la aldea de Gumjye	Kareng	MAHKAW (4)	Laga	Nmwe (Maran) Gumjye (Gumjye)
		JAUJI (2)	Kareng	
	Pasi Jauji Htingrin	KARENG (4)	Mahkaw Laga	Linaje en la aldea de Gumjye
		PASI (2)	Kareng Laga	
		LAHTAW (1)	Laga	
Gumjye (Gumjye) (matrimonio pendiente)		HTINGRIN (1)	Kareng	
	Laga	HPUKAWN (1)		Hpauyu (Hpauyu)

La lectura de esta tabla es como sigue:

El linaje Laga de la aldea de Laga comprende 7 casas de familias; tiene como
dama dentro de la aldea de Laga a los Lahtaw, Mahkaw, Pasi y Kareng, y como
dama en otros lugares a los Gumjye en la aldea de Gumjye, Hpauyu en la aldea de Hpauyu y otros fuera de Hpalang

El linaje Laga también tiene como
mayu dentro de la aldea de Laga a los Hpukawn, y como
mayu en otros lugares a los Nmwe de la aldea de Maran, los Hpukawn de la aldea de Hkuhkawng y a otros fuera de Hpalang.

En este caso, los Laga son el linaje dominante. Los Lahtaw, Mahkaw, Pasi y Kareng son sus vasallos. Los linajes *mayu* de los Laga (implícitamente sus superiores) se encuentran en su mayor parte en otras aldeas, donde no afectan al estatus del dirigente Laga dentro de su propia aldea. Para un dirigente de aldea es absolutamente embarazoso tener que tratar con habitantes de las aldeas que mantienen con él una relación *mayu* (es decir, de superioridad). En Laga sólo había uno de éstos, a saber la familia Hpukawn. Siendo los Hpukawn un linaje Maran, eran hermanos lejanos de clan de los jefes Maran de Nmwe y Kawngwai y, de este modo, tenían algún derecho a considerarse superiores a los Laga de cualquier manera.

---

e. mayu: "descender". Los *mayu ni* están "más altos" que los *dama ni*, de tal forma que en el matrimonio los *mayu ni* son "los que descienden". Ideológicamente, los *mayu ni* viven en la cima de la colina, los *dama ni* en la parte inferior, están ligados por un río (*hka*, es decir por una "deuda", véase pp. 144 y s.), y el agua del río (*nam*) corre colina abajo para unirse a los *dama* (*nam* es el pariente con quien se casa un hombre, véase Apéndice IV). Si un hombre quebranta la convención habitual y se va a vivir con su padre político, se dice que el *dama* "escala la colina" (*dama lung*).

f. mayu: "campo de arroz creciendo", "el campo verde de arroz antes de que empiece a espigar". Los *mayu ni* son los portadores potenciales de nuestros hijos, igual que el campo arrocero *mayu* es el portador potencial de nuestra cosecha.

Dama significa "los hijos permanentes". El término expresa el hecho de que la relación *mayu/dama* se parece en muchos sentidos a la del padre con el hijo. También pone el énfasis en el estatus inferior de los *dama* con respecto a sus *mayu*.

Shayi, la alternativa septentrional de *dama*, simplemente significa "las hembras", siendo los *shayi ni* las familias donde residen las mujeres casadas de "nuestro grupo". Pero también existe un juego de palabras con *shari* —"el campo de arroz cosechado"— que hace del término un apropiado símbolo en contrapartida a *mayu* en el sentido de "campo de arroz en crecimiento" (véase, más arriba, *f*).

La historia de la aldea Laga, tal como me la contaron, consistía en que había sido fundada por los Laga y que los Mahkaw habían venido con ellos como sus vasallos. Más tarde, los Kareng se habían unido a los Mahkaw, para quienes eran *dama*; los Kareng, pues, se convirtieron también en *dama* de los Laga. Los Jauji, hermanos de clan de los Mahkaw, habían venido desde el país de los gauri y más tarde intercambiado matrimonios con los Kareng. La familia Hpukawn, que incluía un hermano de una antigua esposa del dirigente de Laga, procedía originalmente de Hkuhkawng, en el cerro vecino. La razón de que vivieran en Laga no la sé. La casa de familia Lahtaw era la de un hijo ilegítimo de un lejano jefe Lahtaw casado con la hermana del dirigente de Laga. La casa de familia Htingrin era *dama* de los Kareng y, por tanto, nominalmente sus subordinados.

Un punto que tal vez necesite resaltarse es que la relación *mayu-dama* es eficaz entre linajes a escala del grupo *htinggaw*; no opera coherentemente a nivel de los clanes, aunque a veces los kachin hablan como si así sucediera. De este modo, en el caso de los Laga, los Gumjye, Nmwe y Hpukawn son, a nivel del clan, «hermanos» *(khpu kanau ni)*, siendo todos Maran; pero mientras que los Nmwe y los Hpukawn son *mayu* de los Laga, los Gumjye son *dama* de los Laga. De forma similar, los Mahkaw y los Jauji se consideran mutuamente «hermanos», pero en la aldea de Laga los Mahkaw eran *mayu* de los Kareng, mientras que los Jauji eran *dama* de los Kareng.

Esta descripción de la aldea de Laga ha sacado a relucir el hecho de que, dentro de la aldea, los vínculos más permanentes *mayu-dama* sirven para exhibir las relaciones formales de estatus político entre los distintos grupos de linajes *htinggaw*. En este sistema formal, se supone que los *dama* son los subordinados políticos de los *mayu*; pero permítase señalar que, incluso dentro de la aldea, esta subordinación puede ser más teórica que real. En la práctica, cualquier inferioridad nominal puede compensarse en gran medida mediante estratégicos matrimonios fuera de la aldea. En el caso arriba citado, la casa Htingrin era recién llegada y no tenía vínculos directos de afinidad con el grupo Laga dominante. Por tanto, su situación de estatus formal dentro de la aldea Laga era bajo. Pero en la práctica, Htingrin Gam, el cabeza de familia en cuestión, era un hombre muy destacado en los asuntos de la aldea y una persona claramente influyente; esto no dejaba de estar relacionado con el hecho de que su hija vivía en la aldea Gumjye con un primo (hijo del hermano del padre) del dirigente de Gumjye. Suponiendo que los pagos matrimoniales se completaran finalmente, los Htingrin se convertirían en

mayu de los Gumjye y su estatus formal sería considerablemente elevado, al menos mientras este matrimonio persistiese.

En sentido formal, esta interrelación entre las aldeas que forman parte de un grupo de aldeas son análogas a las interrelaciones entre los grupos de linaje *(htinggaw)* que constituyen una aldea. En teoría, el estatus de la aldea como conjunto, en relación con el conjunto del grupo de aldeas, depende de la relación formal entre el linaje principal de la aldea y el linaje del jefe del grupo de aldeas.

En el caso de Hpalang, las circunstancias eran bastante peculiares, puesto que había varias personas que reclamaban el título de jefe. A un nivel sencillo de análisis, el conjunto de la comunidad se dividía en dos secciones jerárquicamente ordenadas.

En una sección, el jefe *(duwa)* era el dirigente de la aldea de Maran y miembro del linaje Maran-Nmwe. Nhkum-Laga, de la aldea de Laga, era *dama* de los Nmwe y *mayu* de los Gumjye y Hpauyu. Maran-Gumjye, de la aldea de Gumjye, eran «hermanos» *(hpu nau)* de los Nmwe, *dama* de los *Laga* y *mayu* de los Hpauyu. Los Hpauyu, de la de Hpauyu, eran *dama* tanto de los Laga como de los Gumjye y *mayu* del dirigente de la aldea china de Yawyung.

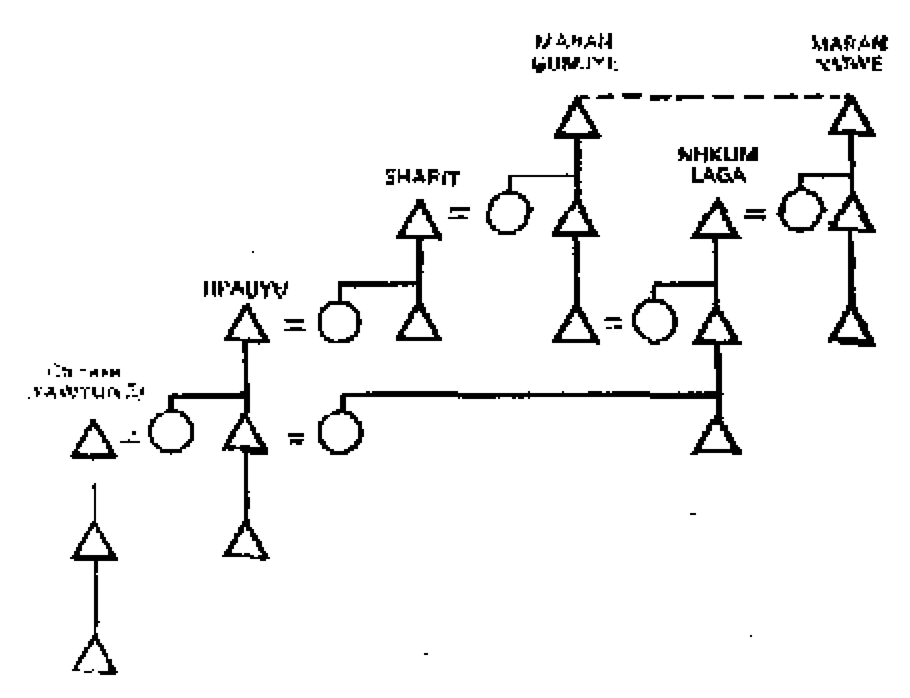


Fig. 1
Diagrama que muestra la relación estructural formal entre los principales linajes de las cinco aldeas del sector maran de Hpalang.

La pauta formal de estas relaciones puede presentarse en un diagrama (Fig. 1) a partir del cual se puede ver fácilmente que, incluso a este nivel abstracto, el sistema *mayu-dama* no basta para definir con precisión los estatus mutuos de los distintos linajes de que se trata. La posición que determinan las reglas

deja amplio margen a la discusión. En este caso, por ejemplo, los Laga alegan ser segundos únicamente con respecto a los Nmwe, siendo superiores a los Gumjye porque estos últimos son *dama* de los Laga. Pero los Gumjye sostenían que, puesto que eran hermanos de clan de los Nmwe, eran necesariamente superiores a los Laga, que eran *dama* de los Maran. Mediante una elaboración de estos argumentos, el dirigente de Gumjye reclamaba el título de jefe, afirmando que los Gumjye son la rama del hijo menor del clan Maran, mientras que los Nmwe sólo son la línea de un hijo mayor *(ma gam amyu)* [15]. Los Nmwe, por supuesto, repudian con fuerza esta sugerencia, aunque admiten que los Gumjye son sus «hermanos».

La otra sección de la comunidad comprende las aldeas de Lahpai, Sumnut, Gauri y Nahpaw. Aquí los Lahpai-Aura, de la aldea de Lahpai proporcionan el jefe. Los Sumnut eran *dama* de los Lahpai-Aura; los Dashi de la aldea de Gauri eran *dama* de los Sumnut; los Ngaw Hpa (un linaje Lisu) eran *dama* de los Dashi. La estructura formal de la autoridad era en este caso inequívoca, pero se complicaba en la práctica por el hecho de que el «jefe» Lahpai era un imbécil que en realidad sólo era un títere del dirigente plebeyo de Sumnut. El grupo Dashi, aunque dispuesto a aceptar a un jefe Lahpai genuino, de ninguna forma deseaba ser siervo de los Sumnut, y en 1940 había algunos signos de que las relaciones *mayu-dama* entre los Sumnut y los Dashi pronto llegarían a su término. Era significativo que mientras la mayoría de los Sumnut eran cristianos baptistas, cierto número de destacados Dàshi se habían convertido recientemente al catolicismo.

La superioridad formal de los *mayu* sobre los *dama* proporciona en tales casos los fundamentos para las reclamaciones de los títulos prioritarios sobre la tierra por parte de los *mayu*. Algunos vínculos por afinidad están asociados con la propiedad de la tierra, mientras que otros no, pero son siempre los primeros los que reciben énfasis y los que perduran más. Los fundamentos de la inferioridad *mayu* parecen encontrarse en el hecho de que, donde los *mayu* y los *dama* son miembros de una unidad territorial, los *dama* deben, implícitamente, haber roto la regla normal de residencia patrilocal. El hecho de que los *dama* se instalen junto a los *mayu* implica que el fundador del *dama htinggaw* debe haberse instalado matrilocalmente con su padre político, y esto es un síntoma de estatus inferior [16]. En los matrimonios ortodoxos, en que la residencia es patrilocal y se paga por

15. Los kachin *gumsa* sostienen por regla general que la línea del hijo menor es políticamente la superior. El asunto se trata con detalle en capítulos posteriores.

16. Hanson (1906), p. 103. Cf. p. 101, n. 14, más atrás.

completo el precio de la novia, no existe el mismo énfasis en la inferioridad política de los *dama*. Los Hpauyu, por ejemplo, habían venido originalmente a Hpalang porque eran *dama* de un linaje menor de la aldea de Gumjye y porque sus parientes, los Yawyung chinos, ya se habían trasladado allí. Al instalarse en Hpalang se convirtieron en subalternos de los Maran. Más tarde, se convirtieron en *mayu* de los Sumnut y *dama* de los Laga, pero estos últimos matrimonios no implicaban ningún cambio de residencia y los Hpauyu no estaban políticamente subordinados a los Laga ni eran superiores a los Sumnut. De forma similar, los Sumnut eran originalmente *dama* de los Lahpai y explicaban su lealtad política a los jefes Lahpai en estos términos. En 1940 también eran *dama* de los Hpauyu, pero en ningún sentido dependían políticamente de estos últimos.

El principio formal por el que los *mayu* se mantienen en un estatus superior a los *dama* tiene una ampliación lógica en que los «*mayu* de los *mayu*» son formalmente más que los *mayu*, mientras que los «*dama* de los *dama*» son formalmente inferiores a los *dama*. Esto aparece claramente en la terminología de parentesco. El significado literal de *dama* es «hijos permanentes». Los «*dama* de los *dama*» son *shu*, lo cual quiere decir que se clasifican como nietos; recíprocamente, los «*mayu* de los *mayu*» son *ji* y se clasifican como abuelos [17].

Pero aquí existe de nuevo una considerable discrepancia entre la teoría y la práctica. Estos «nietos» y «abuelos» no son verdaderamente hermanos de clan del Ego, sino solamente «hermanos por debajo y por encima» *(hpu nau lawn lahta)* [18]. El matrimonio con tales parientes está permitido y aprobado. En consecuencia, los parientes *lawu lahta* de un hombre residen en su mayor parte en comunidades lejanas de la suya; con los grupos *htinggaw* de su comunidad generalmente tiene conexiones más estrechas, bien como *hpu-nau*, como *mayu* o como *dama*. La clase de situación en que la implicación de estatus de la relación *lawu lahta* puede producirse sería la siguiente. Dashi Gam, el dirigente de la aldea de Gauri, tenía por esposa a Lamai Kaw, una muchacha Gauri cuyo tío materno (hermano de la madre) era el jefe Lahpai-Aura de Mahtang, importante comunidad situada a unas 30 millas de Hpalang. No había ninguna clase de parentescos colaterales entre Dashi Gam y el jefe de Mahtang, pero en términos *lawu lahta*, el último era *ji* («abuelo») con respecto al primero. Sobre la base de esta relación, Dashi Gam podía contar con la

17. Leach (1945). Cf. Apéndice IV.
18. Véase antes, p. 96.

amistad y protección del jefe en cualquier trato que pudiera tener con personas del territorio de Mahtang.

Pero por el momento sólo nos ocuparemos del sistema de relaciones dentro de la comunidad de Hpalang, y aquí las relaciones *lawu-lahta* tenían poca fuerza. Lo que importaba era la pauta formal de la estructura *mayu-dama*, puesto que ésta era la que se utilizaba como justificación para la clasificación por rangos de los distintos grupos *htinggaw* en la jerarquía política *gumsa*.

La historia de la venganza de sangre de Hpalang

Esta pauta formal de las relaciones *mayu-dama* entre los principales grupos de linaje —de la que he obtenido cierto número de versiones distintas— siempre me fue presentada en forma de un mito que ahora voy a tratar de exponer. El mito no se refería a un pasado lejano, sino que se presentaba como una descripción histórica de acontecimientos reputados de haber sucedido durante el último tercio del siglo XIX. Si los detalles de esta historia deben entenderse en términos de lo que hemos ya expuesto, debo elaborar primero mi postura teórica con respecto a la significación estructural de este tipo de historias.

El «mito» en cuestión no es un mito en el sentido generalmente aceptado de la palabra. No es un relato sagrado y guardado por un tabú. Simplemente lo llamo mito porque, como resultará aparente, la verdad o falsedad del relato o de cualquier parte concreta es bastante irrelevante; el relato existe y se preserva con objeto de justificar las actitudes y acciones del presente. Pero incluso en este aspecto las implicaciones de la historia no son categóricas y concretas. Muchos antropólogos suelen referirse al mito como si fuera «una sanción del comportamiento socialmente aprobado»; la clase de mito de que nos ocupamos ahora tal vez se pueda describir mejor como «un lenguaje en que se mantiene la controversia social».

Para mi interpretación es básico el argumento de que las ideas que sostienen los distintos grupos dentro de la comunidad de Hpalang sobre la estructura social como conjunto son intrínsecamente incoherentes. Esta inconsistencia deriva, en último término, del hecho de que el «lenguaje» en cuyos términos los kachin pueden hacer exposiciones sobre su propia estructura social es un lenguaje no-científico. El antropólogo social puede, si así lo elige, desarrollar una terminología puramente abstracta sin contenido afectivo. Si observa dos grupos de personas distintos y similares en relación, que a veces actúan independientemente y a veces como una unidad, puede ser útil describir a

estos grupos como «segmentos homólogos complementarios». El lenguaje técnico de este tipo suele ser engorroso y sin gracia, pero tiene la ventaja de que, dadas las adecuadas definiciones, la descripción abstracta se hace exacta e inequívoca. Con un lenguaje técnico adecuadamente utilizado, las exposiciones incoherentes siempre resultan patentes. Mi tesis es que, en la acción ritual y en el mito, el actor «hace exposiciones» relativas al mismo orden abstracto de realidad de que se ocupa el antropólogo cuando utiliza la jerga técnica para describir algunos rasgos de la estructura social. Pero, mientras que el lenguaje del antropólogo es (o debiera ser) exacto, el lenguaje del actor es intrínsecamente poético y ambiguo. Y exactamente igual que dos lectores de un poema pueden estar de acuerdo sobre su calidad y, sin embargo, haber sacado de él significados totalmente distintos, igualmente, en el contexto de la acción ritual, dos individuos o grupos de individuos pueden aceptar la validez del conjunto de las acciones rituales sin estar en absoluto de acuerdo sobre lo que se expresa en esas acciones.

De este modo, donde el antropólogo habla de «estar en relación», el actor debe simbolizar este significado mediante conceptos asociados con los hechos de la vida diaria como el comportamiento entre parientes o la amistad; de forma similar, el «ser distintos» tiende a representarse en imágenes de hostilidad y contraste. Pero en el lenguaje técnico abstracto, la relación y la diferenciación son simplemente dos aspectos de la misma cosa; la operación mental de clasificar a A y B como similares es la misma que la operación mental de distinguir a A más B de C. En el lenguaje del ritual, esta identidad introduce un elemento paradójico. Las situaciones sociales muy similares pueden describirse en un momento dado como sistemas de solidez social y en el siguiente como sistemas de mutua hostilidad. De hecho debe ser así, pues todo grupo social que ha de persistir como grupo debe al mismo tiempo poner el énfasis en su diferencia de los otros grupos iguales y, sin embargo, mantener alianzas con estas partes opuestas[19].

Este *rol* complementario de la hostilidad y la amistad ha sido resaltado repetidas veces por los recientes autores sobre materiales africanos y, evidentemente, es un rasgo que destaca en mi descripción de Hpalang. Pero mi interpretación difiere de la de los africanistas en un aspecto muy importante. Para Evans-Pritchard y Fortes especialmente, la hostilidad y la amistad, la solidaridad social y la oposición social, necesariamente se equilibran para constituir un sistema que, considerado en conjunto

19. Durkheim (1947), p. 177.

y a largo plazo, es un sistema en equilibrio estructural. En ningún momento de mis estudios me dio Hpalang la impresión de formar parte de un sistema que tendiera hacia el equilibrio; existe cierta clase de equilibrio, pero se trataba de un equilibrio esencialmente inestable. Mi argumento es que este estado de cosas siempre puede esperarse en las comunidades kachin *gumsa*. Me parece que cualquier líder influyente de Hpalang hubiera preferido que las disposiciones estructurales fueran distintas de las que existían y aceptaba el *statu quo* sólo por necesidad, como un compromiso en vista de la falta de una alternativa mejor.

Es importante que se comprenda este contraste con los materiales procedentes de Africa. En la situación africana, la facción se resuelve en último término mediante un proceso de fisión, pero la nueva estructura social resultante es una mera duplicación de la antigua, con los segmentos dispuestos de forma un poco diferente. En la situación kachin, la facción puede resolverse de varias formas distintas, pero las más típicas son aquellas que no conducen a un simple reagrupamiento de los elementos segmentarios, sino a la emergencia de nuevas estructuras sociales de tipo fundamentalmente distinto.

Desde mi punto de vista, en 1940, Hpalang estaba probablemente en proceso de cambio del tipo de organización *gumsa* al *gumlao*. Sólo se veía restringida de completar el cambio por los dictados arbitrarios del poder soberano, cuyos funcionarios se oponían al sistema *gumlao* por razones de principios.

Antes de continuar, también es necesario decir algo sobre el concepto de continuidad estructural. ¿Cuáles son las entidades que los propios kachin consideran que permanecen de generación en generación?

Sugiero que hay tres conceptos que tienen una especial importancia. En primer lugar, existe la idea de localidad territorial, con la que está asociada la gente. En este caso, la localidad es el promontorio montañoso llamado Hpalang. Los ahora residentes en Hpalang son «la gente de Hpalang» *(Hpalang bu ni)*, pero Hpalang tiene una continuidad independiente de los concretos grupos de parientes que residan allí o que tengan el control político.

En segundo lugar, existe la idea de aldea *(kahtawng)*. No todos los habitantes de una aldea son del mismo linaje, pero la aldea fue fundada por miembros de un linaje concreto y el dirigente de la aldea es miembro de ese linaje. El verdadero emplazamiento de la aldea puede cambiar, pero los derechos sobre la tierra —lo cual quiere decir los derechos a cultivarla— están normalmente determinados a perpetuidad por las circunstancias que conlleva la fundación de la aldea. De ahí, la gran importan-

cia que se concede a las historias relacionadas con la fundación de la aldea y que estas historias asuman un carácter parcialmente mitológico, incluso cuando los acontecimientos que relatan parezcan ser bastante recientes.

En tercer lugar, existe el segmento de linaje localizado, el grupo *htinggaw* del que ya nos hemos ocupado. Como hemos visto, en la práctica es un pequeño grupo que rara vez comprende más de media docena de familias simples independientes. Empíricamente, por mi experiencia, todos los linajes localizados de este tipo actúan con una solidaridad muy llamativa en todos los asuntos de interés público. En lo que sigue, escribo como si todos los miembros de cada uno de tales linajes sostuvieran virtualmente idénticos derechos e idénticas opiniones y como si el linaje estuviera personificado en la persona del cabeza de linaje. Esto es una distorsión, pero no muy grave para un primer nivel de análisis.

El lector hará bien en este momento en recordar la topografía de Hpalang tal como ya ha sido descrita. En la historia que sigue, los linajes del dirigente de las distintas aldeas son los personajes de la obra. En un breve resumen, son:

A. *Los Maran y sus aliados*

i. El linaje Nmwe (clan Maran) (hablan jinghpaw) (aristócratas)
ii. El linaje Laga (clan Nhkum) (hablan jinghpaw) (posiblemente aristócratas)
iii. El linaje Gumjye (clan Maran) (hablan jinghpaw) (aristócratas)
iv. El linaje Hpauyu (hablan maru) (plebeyos)
v. Los chinos de la aldea de Yawyung.

B. *Los Sumnut y sus aliados*

i. El linaje Aura (clan Lahpai) (actualmente representados por un imbécil aislado que es tratado como el jefe) (hablan atsi) (aristócratas)
ii. El linaje Sumnut (hablan atsi) (plebeyos)
iii. El linaje Dashi (hablan gauri) (plebeyos)
iv. El linaje Nahpaw (hablan lisu) (plebeyos)

El derecho sobre la tierra de estas varias comunidades de aldea estaba íntimamente asociado con historias relativas a una venganza de sangre que se sostenía que había existido hacia finales del siglo XIX. Cada uno de los principales protagonistas te-

nía su propia versión de estos acontecimientos. El único documento sobre el caso era coherente con todas y cualquiera de las versiones rivales.

Para evitar repeticiones, contaré una versión combinada de la historia, señalando las desviaciones de las versiones rivales conforme avancemos.

En los viejos tiempos, Hpalang era universalmente reconocido como un territorio Atsi-Lahpai. No habían existido aldeas que hablaran jinghpaw en el promontorio, aunque había otras varias aldeas Atsi aparte de las que existen ahora. El jefe que gobernaba era un antepasado del actual jefe Lahpai imbécil. El vecino promontorio situado al norte, en el que actualmente está situado el grupo de aldeas de Kawngwai, era incluso entonces territorio jinghpaw, perteneciendo los jefes al linaje Maran-Nmwe que ahora gobierna en la parte jingspaw de Hpalang.

En una fecha no especificada se desarrolló una venganza de sangre entre los jefes Lahpai de Hpalang y los jefes Maran de Kawngwai. Esto condujo a una prolongada «guerra» *(majan)* y a la derrota final de los jefes Lahpai [20]. Como consecuencia los jefes Maran-Nmwe se convirtieron en señores de Hpalang.

Circulan por lo menos dos historias distintas sobre el origen de esta venganza de sangre. La versión Maran consiste en que los Lahpai y los Maran eran *mayu-dama*; la hija del jefe Maran fue seducida por el hijo del jefe Lahpai [21]. La muchacha Maran se quedó preñada y señaló al hijo del jefe Lahpai como padre de la criatura; el hijo del jefe Lahpai negó su responsabilidad y se negó tanto a pagar el *sumrai kha* como a casarse con la muchacha. Para empeorar las cosas, acompañó su negativa con un juramento. «Si el niño es mío, que nazca con labio leporino» [22]. La muchacha murió en el alumbramiento. Con objeto de establecer la responsabilidad se realizó una autopsia y los augures declararon que el niño que había nacido muerto tenía el labio leporino. De ahí se siguió una situación de venganza de sangre *(ndang bunglat)*.

La historia está ingeniosamente construida, de tal forma que, desde el punto de vista kachin, parece casi imposible pensar en someter la venganza de sangre a arbitraje. Es necesario recordar que los actuales jefes Maran-Nmwe admiten haber arrebatado su tierra a los anteriores jefes Lahpai; esto sólo podría justificarse si la disputa se había originado en circunstancias del tipo más serio posible.

20. La palabra jinghpaw *majan*, traducida aquí por "guerra", también significa "canción de amor". Su significado literal parece ser "asunto de mujeres".
21. En la teoría kachin esto es incesto, *jaiwawng*. Véase p. 157.
22. Véase p. 160 E.

Para un kachin cada clase de ofensa es una deuda *(hka)* que puede resolverse mediante un procedimiento de arbitraje y compensación, pero una determinada clase de ofensas denominadas *bunglat* (venganza de sangre) exige unos castigos excesivamente pesados y se considera justificado que la persona ofendida adopte represalias violentas. El homicidio, el cautiverio injustificado y el herir accidentalmente a un jefe constituyen todas ellas justificaciones para una venganza de sangre, pero la venganza de sangre más habitual y más típica entre los kachin es la *ndang bunglat,* que se plantea cuando una muchacha soltera muere al dar a luz[23]. Además, una venganza de sangre contra una persona del linaje del jefe es el doble de seria que la que se hace a un plebeyo[24]. El que la ofensa sea cometida por una persona de la sangre del jefe contra otra persona de la sangre de un jefe, y, para peor, entre personas en relación *mayu-dama,* hace que la resolución sea mucho más difícil. La adición de un perjurio puesto en evidencia, desde el punto de vista kachin, hace virtualmente imposible el compromiso. Por tanto, la fuerza de la versión Nmwe sobre el origen de la venganza de sangre no consiste simplemente en cargar la culpa a los jefes Lahpai. También deja bastante claro que todo compromiso y resolución quedaban descartados.

La versión Sumnut es completamente distinta. Según ésta había un linaje Atsi que vivía en Hpukawn[25] bajo la égida de los jefes Maran de Kawngwai. Estos Hpukawn de Kawngwai eran *dama* de los Sumnut de Hpalang. Había una mujer del

23. Kawlu Ma Nawng y Leyden, que pueden ser considerados los más confiables de las diversas autoridades, reconocen cuatro categorías de *bunglat.* (a) por homicidio intencionado, (b) por homicidio accidental, (c) por la muerte de una mujer en el alumbramiento *(ndang bunglat),* (d) por heridas o daños accidentales a un jefe *(hkrung bunglat,* "vendeta de un hombre vivo"). Hertz también menciona la esclavitud injustificada como causa de *hkrung bunglat.* Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 53 y 67; Hertz (1943), p. 153.

24. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 54; Hertz (1943), p. 153. *Du bunglat hpaga lasa, zaw bunglat manga shi,* "deben pagarse 100 *hpaga* en compensación del *bunglat* de un jefe, 50 sólo por un plebeyo". Para el significado del término *hpaga,* véase Capítulo V, p. 166.

25. Desgraciadamente no conseguí ninguna versión Hpukawn de esta historia. El linaje Hpukawn proporciona un fascinante ejemplo de la forma en que el grupo lingüístico y la pertenencia a un linaje se superponen en esta área. En 1940, la familia Hpukawn que vivía en la aldea de Laga (p. 104) hablaba jinghpaw, los Laga la consideraban perteneciente al clan Maran, pero también se decía que era de origen Maran. Sus parientes residentes en el vecino promontorio de Hkuhkawng eran a veces denominados jefes *(duni),* pero no sé si el título era legítimo. El linaje ha sido mencionado por diversas autoridades anteriores en los kachin; George (1891) lo presenta como un linaje Atsi; Hanson (1906) lo presenta como un linaje Maran; Enríquez (1933) afirma que son "Atsi de origen chino". En Hpalang los Sumnut los calificaban de Atsi, los Hpauyu de Maru, los Maran de Maran. Tales calificativos no son necesariamente contradictorios.

linaje de los Sumnut que vivía como viuda entre el pueblo de su marido fallecido, los Hpukawn de Kawngwai. De acuerdo con la costumbre, esta viuda debía estar al cuidado de la gente de su marido, es decir, debía haber sido tomada como esposa de levirato por alguno de los parientes varones de su marido. Por alguna razón que no se explica, no había operado este procedimiento de «recoger a la viuda» *(gaida kahkyin)*, y la mujer vivía sola. Al volver de los campos, la viuda se clavó el pie en una *panji* (una punta de bambú endurecida al fuego) que formaba parte de una trampa para cerdos salvajes colocada por un miembro de la familia del jefe Maran (Nmwe). La viuda murió de esta herida. Después de lo sucedido, los Hpukawn se negaron a rendir a la viuda las correspondientes exequias y los Nmwe se negaron a contribuir con los adecuados animales con que se hacen los sacrificios funerarios y un sacrificio al espíritu *maran* de la desgracia. Los jefes Lahpai sostenían los derechos de sus secuaces los Sumnut; los Maran y los Hpukawn se mostraron inflexibles y se desencadenó la venganza de sangre.

La historia parece innecesariamente complicada y las circunstancias improbables. También me parece bastante poco probable que tales acontecimientos, incluso si ocurrieron, condujeran a una venganza de sangre importante. Quizás sea ése el mensaje de la historia. Muy claramente hace que la principal disputa caiga entre los Sumnut y los Maran-Nmwe y echa toda la culpa a los Maran; pero, más allá de esto, puesto que la pelea inicial es entre plebeyos, la disputa debió haber sido arbitrada por los jefes. El que se haya desarrollado una venganza de sangre se debió a la arrogancia de éstos.

La naturaleza de la «guerra» resultante era difícil de visualizar incluso para mis informadores. Cuando se les presionaba a que elaboraran cualquier detalle especialmente improbable, generalmente se limitaban a decir que en la época anterior a la llegada de los británicos las cosas eran distintas de como son ahora. La primera fase de la «guerra», parecía pensarse, había durado alrededor de unos 20 años; estando la lucha confinada, por mutuo acuerdo, al período fuera de la estación agrícola comprendido entre la recolección y la sementera (diciembre-mayo). Nadie alegaba un número sustancial de bajas humanas; las hostilidades activas adoptaron la forma de incursiones, cuyo principal propósito consistía en robar ganado y quemar y saquear las casas. Puede parecer raro que en tal guerra fabulosa y prolongada las muertes fueran escasas, pero es necesario recordar que todas las venganzas de sangre kachin sólo pueden arreglarse, en última instancia, mediante una compensación. Así que la política de venganzas de sangre suele consistir en hacer tan desa-

gradable la vida del enemigo, que finalmente esté de acuerdo en pagar la compensación. Las bajas humanas ocasionales todavía hacen más difícil este arreglo. En este caso concreto, las partes rivales estaban viviendo juntas en 1940, viviendo más o menos amigablemente en la misma comunidad y hubiera sido difícilmente factible para ninguno de los bandos sostener que quedaban pendientes grandes deudas de sangre.

El resultado de la guerra fue que los jefes Lahpai abandonaron Hpalang y los Maran-Nmwe asumieron la jefatura. Me contaron distintas versiones rivales de los acontecimientos que condujeron a la victoria de los Maran.

Los Maran-Nmwe se limitaban a decir que ellos y sus aliados eran tan poderosos que los Lahpai huyeron *(hprawng mat sai)*. Alegaban también que, al concluir las hostilidades, habían celebrado una fiesta victoriosa *(padang manau)* y que los enemigos Lahpai se habían unido en una ceremonia formal que cerraba la vendeta *(nat hpungdun jaw)* [26]. Como prueba señalaban que el emplazamiento de la sepultura del primer jefe Nmwe de Hpalang tenía una zanja circular completa a su alrededor. Si la vendeta todavía hubiera quedado pendiente, esta zanja hubiera quedado incompleta. Esto se presentaba como una prueba de la victoria y el cierre formal de la vendeta. Su implicación encubierta es que revalida el derecho de los Nmwe a ser los «propietarios» de Hpalang, pues sólo los miembros del linaje propietario de la tierra tienen derecho a hacer zanjas circulares alrededor de sus sepulturas [27].

Los Laga, aliados de los Nmwe, agregaban algo a esta versión. Decían que al principio los Nmwe sufrieron varios reveses a manos de los jefes Lahpai, de tal forma que se vieron obligados a solicitar la ayuda de sus *dama*, los jefes Nhkum-Laga que poseían un territorio mucho más al norte. Estos jefes Laga eran poderosos e influyentes. El propio hijo mayor del jefe Laga formó una partida de guerra y llamó en su ayuda a los Gumjye-Maran (sus *dama*) así como a otros parientes por afinidad de una extensa zona. Con la ayuda de este poderoso ejército, los Nmwe obtuvieron finalmente la victoria. En reconocimiento de la ayuda proporcionada, los Laga y sus *dama* los Gumjye recibieron emplazamientos para aldeas en el territorio conquistado de Hpalang. Esto implicaría que el derecho a la tierra de los Laga y los Gumjye era *regau ga* [28] e inalienable.

Lo que importa para esta versión es, en primer lugar, afirmar que el linaje Laga, aunque *dama* (y por tanto subordinado)

26. Cf. Hertz (1943), 155.
27. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 58.
28. *Ibid;* véase también, más adelante, la p. 180.

de los Nmwe, es verdaderamente de ascendencia aristocrática. Además, afirma que, puesto que los Gumjye sólo aparecieron en escena como *dama* de los Laga, los Gumjye actuales son subordinados de los Laga en rango social y en derecho sobre la tierra.

Los Gumjye rechazan desdeñosamente este último argumento. Están de acuerdo en que al principio de la vendeta los Nmwe no eran contrincantes para los jefes Atsi Lahpai y sus aliados. Decían que, al cabo de algún tiempo, los Nmwe enviaron mensajes a todos los Maran de los alrededores, a todo lo largo y lo ancho, pidiendo una guerra general contra los Lahpai. A esta llamada acudieron los Gumjye. Esto determinó el curso de los acontecimientos y los jefes Lahpai fueron rápidamente derrotados. En recompensa por sus servicios los Gumjye recibieron el emplazamiento para una aldea en Hpalang. Los Gumjye alegan que el estatus de su linaje dentro del clan Maran es de un rango tan alto o más alto que el de los Nmwe y, por tanto, se consideran propietarios conjuntos de Hpalang junto con los Nmwe. En reconocimiento de que el estatus de los Gumjye sobre Hpalang era tan bueno como el de los Nmwe, los jefes Nmwe nunca han intentado reclamar de los Gumjye la acostumbrada pata trasera *(magyi)* de los animales sacrificados que constituye el tributo que normalmente se debe a los jefes *gumsa* (*magyi sha ai du ni*, «la cosa que comen los jefes»)[29].

No existe versión Lahpai de la historia, dado que el único superviviente Lahpai era un imbécil. Pero los Sumnut no están de acuerdo con ninguna de las versiones anteriores. Los Sumnut afirmaban que mientras ellos (los Sumnut) apoyaron a los jefes Lahpai, estos últimos iban siendo claramente los vencedores, pero llegó un momento en que sus antiguos *dama*, los Hpukawn, estuvieron dispuestos a admitir su error y los Kawngwai Nmwe convinieron en pagar los animales de sacrificio *(maraw nga)* en disputa. De hecho, los Nmwe fueron más lejos e incluso ofrecieron una novia a los Sumnut. Por tanto estos últimos se convirtieron en *dama* de los Nmwe. Esto debería haber acabado con la guerra, pero por aquel entonces el jefe Lahpai se había vuelto arrogante y reclamaba de los Nmwe toda clase de «reparaciones de guerra», que los Nmwe se negaron a pagar. Por tanto, los Sumnut cambiaron de bando y se aliaron a los Nmwe. Entonces los jefes Lahpai huyeron.

La versión Dashi (de la aldea de Gauri) era una especie de contrapartida a la de los Laga. Los Dashi no especificaban si sus derechos sobre la tierra eran anteriores a «la guerra», pero señalaban que todos los jefes Gauri eran miembros del linaje

29. Véase el Capítulo V, p. 177.

Lahpai-Aura y que ellos (los Dashi) habían participado en las hostilidades como leales partidarios *(zaw)* de este linaje. Además, a diferencia de sus *mayu* los Sumnut, que habían resultado traidores, los Dashi se habían mantenido leales a sus jefes y cuando los jefes Lahpai abandonaron Hpalang, ellos también se fueron. Sólo volvieron cuando los jefes Lahpai fueron restaurados en el cargo en 1900.

Había también cierto número de sistemas mediante los cuales el grupo Dashi se las arreglaba para poner el énfasis en su hostilidad faccional a sus aliados los Sumnut. Ya ha señalado su tendencia, en 1940, a convertirse al catolicismo en contraposición a los Sumnut que se hacían baptistas. Pero también era muy significativo que se molestaran en insistir en ser considerados Gauri. Los Sumnut y sus jefes Lahpai eran de lengua atsi. En la aldea de Gauri se alegaba que su habla normal era el gauri (es decir, un dialecto del jinghpaw), aunque todo el mundo hablaba también atsi. Entre los nombres de linaje que se presentaban en la aldea de Gauri se contaban Dashi, Malang y Jangma. Todos ellos tenían su equivalente en atsi (Dawshi, Malang, Jangmaw) que no se consideraban simplemente emparentados, sino linajes idénticos. Todos estos linajes son plebeyos. Pero si los habitantes de la aldea de Gauri hubieran permitido ser simplemente considerados como Atsi, los Dashi deben estar clasificados como inferiores a su grupo *mayu,* los Sumnut. Al resaltar esta remota conexión Gauri, los Dashi ponen el énfasis en que, en cuanto a antepasados, su linaje es más distinguido que el de los Sumnut, pues los Gauri Dashi alegan que sus antepasados fueron antiguamente aristócratas del clan Lahtaw (jinghpaw), mientras que los Sumnut en el mejor de los casos pueden alegar conexión con los linajes plebeyos Maru.

Este es un claro ejemplo del mantenimiento de las diferencias culturales y lingüísticas simplemente por razones de prestigio de grupo.

Volviendo a la vendeta de Hpalang. Todos estaban de acuerdo en que, al vencer a los Lahpai, los Nmwe gobernaban como jefes de Hpalang. En este momento las aldeas constituyentes parecen haber sido Nmwe, Laga, Gumjye y Sumnut, que compartían un *numshang* (bosque sagrado) común. Todas las informaciones coinciden en que el dirigente Sumnut de este período tenía una personalidad agresiva y dominante. Los propios Sumnut decían que era reconocido como el *bawmung*[30] de toda la comunidad y que el jefe Nmwe, aunque bastante inocente, sólo era un caudillo nominal. Los Maran decían que este dirigente

30. Cf. anteriormente la p. 92.

Sumnut era un bandido *(damya)* que se ganaba la vida como cuatrero y extorsionador (cobrando dinero por la protección) de las aldeas shan del valle y que finalmente estalló una pelea entre los Nmwe y los Sumnut por la venta de algunos animales.

En este caso, la tradición fue primero algo expurgada en beneficio mío, pero el agravio a los Maran parece realmente consistir en que los propios Maran habían arrebatado, en circunstancias dudosas, algunos animales pertenecientes a una caravana china de paso, y que los Sumnut se habían apoderado de los animales y los habían vendido al otro lado de la frontera, haciendo de este modo imposible para los Maran conseguir el rescate que pretendían.

Por otra parte, los Sumnut decían que la nueva pelea fue igualmente por una mujer. Dado que los Sumnut eran ahora *dama* de los Nmwe, estos últimos no tenían derecho a disponer de sus mujeres para otros linajes, excepto con el acuerdo de los Sumnut. Estos deseaban mantener la relación *mayu-dama* y negociaron un futuro casamiento, pero los Nmwe, insultantemente, se negaron a aceptar el precio ofrecido por la novia.

A consecuencia de esta nueva pelea entre los Nmwe y los Sumnut, éstos apelaron a los británicos para que hicieran justicia, y el gran *Ri duwa* (D. W. Rae, el primer funcionario civil británico, Sinlum) arbitró la disputa. Por lo menos esta parte de la historia es histórica. Efectivamente, en 1900 D. W. Rae actuó como árbitro en una importante vendeta de Hpalang y llegó a una decisión sorprendente. Dictaminó que los jefes Lahpai deberían volver a gobernar el extremo alto (oeste) del promontorio de Hpalang, mientras que los jefes Nmwe deberían gobernar sobre el extremo bajo (este). Creo que es absolutamente cierto que ningún kachin había esperado tal «juicio salomónico» y que esto era lo último que se hubiera esperado. No obstante, hoy los líderes de los Nmwe y de los Sumnut guardan cuidadosamente sus respectivos ejemplares del juicio vital del *Ri duwa*. Mi ejemplar de este intrigante documento no ha sobrevivido, pero el informe publicado sobre el asunto se presenta en el Apéndice II.

No recogí ninguna «historia de Hpalang» de los miembros de los tres restantes grupos de la actual comunidad —los «chinos» de Yawyung, los Maru-Hpauyu de Yawyung, y los lisu de Nohpaw—, pero se dispone de algunos datos históricos. Los chinos se consideran adheridos a los Nmwe y no a los Lahpai. Están emparentados con un grupo chino similar de Kawnglawt, también en territorio Maran. Ya estaban establecidos en Hpalang en la época del censo de 1911 [31]. El grupo Maru-Hpauyu estaba

31. *Burma Gazetter Bhamo, Vol. B*, edición de 1913.

entonces en Pangyao[32], cerca de Kawnglawt, pero para 1913 se había trasladado a Yawyung[33]: eran *mayu* de la familia del dirigente chino y *dama* de un linaje de menor importancia (Sharit) de la aldea de Gumjye. Poco después de su llegada se convirtieron en *dama* de los Laga. El grupo Nahpaw ya estaba en Hpalang en 1911, formando parte de la aldea de Gauri[34]. Tienen un estatus similar a gran número de pequeños asentamientos Lisu del área, cada uno de los cuales está adherido con estatus de *dama* a un grupo kachin vecino.

Durante cierto número de años, la comunidad parece haber continuado como una simple dicotomía. Los Lahpai, los Sumnut y los Gauri constituían una sección y tenían un *numshang*, mientras que los Nmwe, los Laga y los Gumjye constituían otra sección y tenían un *numshang* distinto. Luego, en algún momento alrededor de 1930, murió el antiguo jefe Nmwe.

Como ya se ha explicado, Zau Naw, el hijo del viejo jefe, era inaceptable para la administración a consecuencia de un incidente de contrabando y fue designado jefe oficial un primo lejano, Zau Li. En 1940, aunque Zau Li sólo funcionaba como agente de la administración, la falta de reconocimiento oficial había evidentemente reducido el estatus de Zau Naw y aumentado, correspondientemente, el estatus de sus dirigentes subordinados. El dirigente de Gumjye se las había arreglado ahora de alguna manera para conseguir reconocimiento por parte de la administración como dirigente «independiente» y ahora se autocalificaba de jefe *(duwa)*[35]. Los Gumjye habían dejado de compartir el *numshang* con los Maran y los Laga y ahora tenían uno propio.

En 1940, por tanto, la situación ritual era que los Gumjye tenían un *numshang*; los Maran y los Laga tenían otro, al que también contribuía el linaje Hpauyu de Yawyung; los Lahpai, los Sumnut y los Gauri compartían un tercer *numshang*, al que los Lisu de Nahpaw tenían el derecho de contribuir. Los chinos de Yawyung no participaban normalmente en ningún procedimiento ritual, aunque su dirigente solía estar presente en las celebraciones importantes, especialmente en las del grupo Nmwe. Vemos, pues, que los derechos al título de jefe *(duwa)* y a la

32. *Ibid.*, edición de 1925.
33. Carrapiett (1929), p. 107, Caso 9.
34. *Gazetteer, op. cit.*, 1913.
35. Los dirigentes de la aldea eran despachados con certificados del cargo hechos por la administración y los propios kachin les concedían gran importancia. En 1940, el certificado del dirigente de la aldea de Laga exponía que estaba subordinado al jefe Nmwe de la aldea de Maran; el certificado del dirigente Gumjye no contenía tal cláusula.

posesión del bosque ritual *(numshang)* correspondían a las principales divisiones políticas dentro de la comunidad[36].

También vemos que, mientras que la composición de parentesco de la comunidad se había mantenido más o menos inalterada a lo largo de los últimos 40 años, había habido cambios radicales en la estructura interna de la autoridad. Los dirigentes de la comunidad todavía utilizaban las categorías *gumsa* para describir los respectivos estatus de los grupos y las personas; concedían importancia a la noción de aristocracia, al título de jefe *(duwa)* y a los derechos de los jefes (tales como los derechos al tributo de carne, las tumbas con zanjas, los postes grandes para sus casas, etcétera); insistían vigorosamente en las obligaciones del *dama* con el *mayu*; destacaban la importancia de los sacrificios grandes y espectaculares en el *numshang*. Pero todo esto era en gran medida afectación. De haber estado la comunidad organizada sobre principios *gumlao*, sin aristócratas, sin jefes y sin obligaciones tributarias, de hecho la situación hubiera sido casi la misma. Este es un ejemplo del hecho de que el contraste entre *gumsa* y *gumlao* es una diferencia de orden ideal más bien que de hechos empíricos.

Un rasgo de las historias anteriores que vale la pena mencionar, es que la vendeta de Hpalang, tal como me fue contada y como yo la he expuesto aquí, difiere llamativamente de todas las venganzas de sangre kachin de las que existen relaciones históricas. En la narración del relato siempre había mucha jactancia de luchas (*gassat*: literalmente muertes) y la sugerencia de batallas campales y de resonantes victorias. En las verdaderas venganzas kachin, siempre parece haberse conseguido la venganza mediante el engaño antes que mediante el valor. El procedimiento normal en una vendeta de sangre era alquilar a uno o más «guerreros» *(share)* que se ganaban el favor del enemigo y luego asesinaban a un miembro del linaje contrario a la primera oportunidad favorable. Cualquier miembro del linaje en cuestión era aceptable como víctima. Por razones evidentes, los guerreros así alquilados no estaban normalmente emparentados de cerca con ninguno de los principales, puesto que, de estarlo, sus actividades en el campo enemigo serían sospechosas. Un asesino alquilado de esta forma no se consideraba personalmente culpable de sus crímenes; toda la responsabilidad recaía sobre el principal que alquilaba sus servicios.

Ahora bien, en las historias de Hpalang no hay referencias a ningún «guerrero», ni nadie alega que los principales importan-

36. Las posiciones en los distintos emplazamientos de *numshang* a que me he referido se señalan en el Mapa 6a, p. 89.

tes hubieran sido asesinados. Las muertes que se produjeron parecen haber sido accidentales. Las represalias tomadas por los bandos contendientes se presentaban como quemas de casas, robos de ganado y similares, en vez del asesinato premeditado que es lo característico de las genuinas vendetas kachin. Una posible explicación es que el acontecimiento histórico que todo el mundo recuerda ahora como una venganza de sangre y una «guerra», consistiera en realidad en una reyerta de menor importancia sobre los derechos a la tierra y los límites de las aldeas. En este sentido, es posible que la versión de los Sumnut se acerque más a los hechos históricos en que los jefes Lahpai dejaron de ser jefes de Hpalang simplemente porque sus propios seguidores, los Sumnut, se pasaron de bando e invitaron a los Nmwe a ocupar su lugar. No obstante, nuestro verdadero interés no radica en lo que realmente ocurrió, sino en las razones de las muy distintas historias que se cuentan ahora.

Evidentemente, cada cabeza de linaje cuenta una versión que le sitúa a él y a su grupo a la luz más favorable posible, y ya se han señalado algunos de los ejemplos más evidentes de esto. Pero, mientras que las distintas versiones recalcan elementos bastante distintos, verdaderamente no son contradictorias. Todas pueden ser igualmente ciertas o igualmente falsas. Por cierto, nunca he encontrado que los narradores de historias rivales nieguen la verdad de la versión de un contrario, limitándose a decir que eso no tuvo importancia o que era desorientado. Era como si cada versión fuera propiedad de un grupo particular y hubiera un tácito reconocimiento de que los grupos rivales tuvieran derecho a tener otras historias propias. Esto encaja con mi tesis general de que, aunque tales narraciones pretenden contar los acontecimientos de la década de 1890, su contenido era mitológico más bien que histórico.

Las historias que he descrito pretenden ser la narración de la guerra entre los Atsi, de una parte, y los Maran-Jinghpaw de otra, pero lo que representa no es simplemente una división directa de la comunidad en dos mitades. Cada linaje principal utiliza estas historias para basar la facción contra todos los demás. Los Dashi y los Sumnut, aunque aliados, no cuentan la misma narración.

Los mejores ejemplos, de este último punto venían dados por la manera en que las historias de la venganza de sangre mostraban la latente hostilidad entre los Nmwe y los Laga. Los dos aliados más estrechos y más consistentes en todo el sistema de Hpalang habían sido siempre los Nmwe y sus *dama* los Laga. A partir de la forma en que solía comportarse el dirigente Laga, Laga Naw, y el dirigente Nmwe, Zau Naw, uno hubiera supuesto

que eran los amigos más íntimos posibles así como hermanos políticos y aliados tradicionales. Cuando Zau Naw me contó su versión de la vendeta, Laga Naw estaba presente y confirmó a Zau Naw en todo momento, pero al día siguiente me vino Laga Naw con su propia narración complementaria, en la que se incluía una larga lista de deudas *(hka)* de los Nmwe a los Laga (éstas incluían las vidas de un hombre y de un esclavo muertos en las hostilidades, pero que no habían sido compensadas, diversos sacrificios de animales a los espíritus en distintas ocasiones, varias fuerzas de pólvora, un caballo robado por el enemigo, varios regalos rituales ofrecidos a los aliados, pero no recuperados por los Nmwe, etcétera). Por supuesto, era evidente que Laga Naw no esperaba que se pagaran nunca estas «deudas» de hacía medio siglo; eran recordadas simplemente como una especie de munición para el argumento. Sin la menor duda, cuando se plantea algún motivo en el que los intereses de los Laga y de los Nmwe tienden a entrar en conflicto, se ponen en primer plano estas deudas y se utilizan para despertar simpatías por la postura de los Laga entre los ancianos y otros, sobre quienes recae la decisión judicial.

Los argumentos de este tipo se basan en el supuesto de que el oyente de la historia estará familiarizado con las ideas generales de los kachin sobre la posesión de la tierra, el rango, las relaciones por afinidad, etc. Así, cuando un kachin habla sobre «deudas» *(hka)*, utiliza un concepto que tiene asociaciones con todo el campo de su vida social. Por lo tanto, si queremos entender todo el alcance de lo representado en los mitos relativos a «deudas», necesitamos examinar tales conceptos verbales clave con considerable detalle. En el presente capítulo ya he hecho un análisis de lo que quieren decir los kachin con la antítesis *mayu-dama*; en el siguiente capítulo iré mucho más allá en el análisis de los conceptos verbales jinghpaw.

V. LAS CATEGORIAS ESTRUCTURALES DE LA SOCIEDAD *GUMSA* KACHIN

1. Introducción

En este capítulo nos ocupamos de los elementos que constituyen las acciones rituales de los kachin y los significados que se les pueden conferir.

Es una tautología evidente que sólo se puede llevar adelante una discusión con una persona que entienda lo que uno dice. Los kachin de Hpalang entendían perfectamente sus distintos argumentos; el idioma en que expresaban estos argumentos era el idioma del ritual y de la mitología. Aunque en asuntos de rangos y prestigio y autoridad apenas existía un solo punto en que de hecho estuvieran de acuerdo todas las personas de Hpalang, estaban de total acuerdo sobre los principios teóricos con que debía valorarse el rango. Todos los kachin de Hpalang, tanto si hablaban jinghpaw, atsi o maru, se consideraban miembros de un sistema *gumsa;* estaban de acuerdo en que el jefe *(duwa)* de Hpalang debía tener los derechos y los títulos de un jefe *gumsa* y que el estatus y las obligaciones de todas las restantes personas de la comunidad debía establecerse en una jerarquía dependiente de ese jefe. Los principales desacuerdos se centraban simplemente alrededor de la cuestión de qué individuo concreto tenía derecho a ser tratado como un jefe y por qué.

En el capítulo IV, el interés se centraba en la clase de detalles que se utilizan como bandera para los desacuerdos faccionales. En el presente capítulo nuestra tarea es comprender aquellos principios fundamentales de la expresión ritual kachin que constituyen, como si dijéramos, la «gramática» de la acción ritual y sobre los cuales están de acuerdo los kachin *gumsa.*

De acuerdo con los dogmas funcionalistas de la más reciente antropología británica, es imposible aproximarse a un análisis de este tipo sin describir primero en detalle «todo el conjunto de la cultura kachin». En ese caso mi tarea sería verdaderamente

desesperada, pues «el conjunto de la cultura kachin» es una pura acumulación de variaciones.

Estoy de acuerdo, por supuesto, en que existe una enorme variedad de actividades culturales que puede tener significación ritual y en que, idealmente, estaría muy bien que uno pudiera describirla y analizarla toda. En la práctica, esto es evidentemente imposible. En el caso de los kachin, por lo que a mí me parece, los elementos básicos de la expresión ritual no son muy numerosos y pueden describirse sin mucha dificultad. Que esto sea así, es, quizás, un subproducto de la complejidad de la situación cultural. Desde un punto de vista estrictamente cultural, las distintas secciones lingüísticas de la sociedad kachin son diferentes; su integración se produce a nivel político, no cultural. En sentido cultural, la comunidad de Hpalang incluye a los jinghpaw, los atsi, los maru, los lisu y los chinos, y cada uno de estos sectores tienen su propio cuerpo especial de comportamientos habituales. Pero al tratar los principios de la estructura social *kachin*, no nos ocupamos de los detalles de tales variaciones, sino únicamente de la parte de la cultura que es común a todas ellas. Puesto que los miembros de la comunidad de Hpalang formaban todos parte de un sistema político, tienen que poder comunicarse unos con otros sobre el estatus político, y así lo hacen en el lenguaje de la acción ritual. Precisamente porque la sociedad kachin como conjunto está compuesta de numerosos subgrupos que hablan distintas lenguas, podemos esperar que a un nivel ritual exista un «lenguaje» ritual bastante simple y estereotipado que sea comprendido por todos los subgrupos y en el que los temas referentes al estatus se representen constantemente de forma muy parecida. La expresión ritual kachin es relativamente simple precisamente porque la cultura kachin es compleja.

Pero, dando por supuesto que yo puedo interpretar y entender las acciones rituales de los kachin de Hpalang, ¿qué razones tengo para alegar que este lenguaje ritual es en algún sentido «típicamente kachin»? He repudiado la noción de una cultura kachin uniforme; ¿qué razones tengo ahora para alegar la existencia de un sistema kachin uniforme de expresión ritual?

Evidentemente se trata de algo muy difícil de demostrar en uno u otro sentido, pero me parece que una prueba testimonial muy significativa la proporciona la obra *History of the Kachins of the Hukawng Valley* de Kawlu Ma Nawng[1]. Kawlu Ma Nawng era un kachin gauri de la zona de Sinlum; por tanto creció en un clima cultural muy parecido al de Hpalang. Pero su libro se

1. Kawlu Ma Nawng (1942).

refiere a la parte septentrional del área de las colinas Kachin y fue escrito consultando a varios eminentes jefes jinghpaw y tsasen y a narradores de leyendas *(jaiwa)* del valle de Hukawng y del Triángulo del Norte. El libro se publicó en inglés, pero es una fiel traducción del texto jinghpaw original. El argumento sigue expresándose en términos kachin. El tema se refiere fundamentalmente a las venganzas de sangre y facciones entre grupos rivales de kachin *gumsa* y *gumlao* que ahora residen en el valle de Hukawng. Al igual que con las historias de Hpalang, el contenido es en parte histórico, pero la historia está retorcida en forma mitológica para justificar las condiciones actuales. Lo que me impresiona profundamente al leer este libro es que, aunque el material se refiere a los kachin del valle de Hukawng, prácticamente todos los detalles serían estrictamente comprensibles si de hecho se hubiera referido a los kachin de Hpalang y sus vecinos. Esto debe significar que, a pesar de las muy considerables diferencias culturales entre los kachin del área de Sinlum y los kachin del valle de Hukawng, Kawlu Ma Nawng y sus informadores se comprendían unos a otros. Estaban de acuerdo sobre la importancia que se debe dar a los detalles incidentales recogidos en las narraciones mitológicas.

Por tanto, infiero que, a pesar de todas las variaciones culturales y geográficas, los kachin de todo el área de las colinas Kachin utilizan, esencialmente, el mismo conjunto bastante limitado de símbolos rituales para hacer exposiciones sobre lo que los antropólogos consideran las relaciones «estructurales».

Permítaseme recapitular una vez más sobre lo que considero la diferencia esencial entre la descripción ritual de las relaciones estructurales y la descripción científica del antropólogo.

El antropólogo social, al establecer sus teorías académicas de la estructura social, trata de utilizar una terminología que sea completamente inequívoca. Por tanto, adopta el procedimiento científico normal de inventar un lenguaje de términos especiales que no tienen ningún otro significado que aquel que el científico les imbuye. Expresiones tales como *exogamia, patrilinaje, estatus, rol,* etc., que utilizan los antropólogos para describir los sistemas de relaciones estructurales, *significan* exactamente lo que los antropólogos dicen que significan, ni más ni menos. En consecuencia, los sistemas estructurales, tal como son descritos por los antropólogos, son siempre sistemas estáticos.

Pero el miembro normal de un sistema social no está equipado con herramientas mentales de esta precisión. El kachin se da cuenta de la relación estructural a través de la celebración de actos rituales y de recitaciones de narraciones que tienen im-

plicaciones rituales. Pero los elementos simbólicos que componen el ritual están lejos de ser categorías científicas exactas. Los componentes del simbolismo pueden tener un «significado ritual», pero también tienen al mismo tiempo un «significado práctico (técnico)», y los dos tipos de significado nunca están totalmente separados. Entonces, si vamos a entender la naturaleza de la estructura social kachin, debemos examinar el significado práctico de aquellas expresiones verbales que utilizan los kachin cuando hacen exposiciones sobre el asunto que yo, como antropólogo, denomino la estructura social. Por ejemplo, antes de que podamos comprender las implicaciones rituales de «*ser propietario de una deuda* de 5 objetos de riqueza», debemos comprender algo sobre las aplicaciones prácticas, en su contexto kachin, de los términos *propiedad, deuda* y *riqueza*.

Habitualmente los antropólogos conciben la estructura social como el sistema formal de relaciones que existe entre las personas y los grupos de personas dentro de un sistema social. Toda sociedad contiene gran número de grupos de distintos grados de formalización y permanencia, y conviene clasificar tales grupos según los principios en cuyos términos se unen. Uno de tales esquemas de clasificación que suele utilizarse es aquel en que los grupos incluidos en una población dada se definen por referencia a la localidad, el parentesco, el sexo, la edad, el rango y la ocupación profesional. El análisis que viene a continuación no sigue exactamente estas líneas, pues no sólo me interesa explicar los principios del agrupamiento en la sociedad kachin, sino también los fundamentos del esquema kachin de valores, especialmente con relación a la propiedad, el rango y la creencia religiosa. Los conceptos de que me ocupo están dispuestos por temas de este modo:

a. División territorial
b. Agrupamiento de personas
c. Relación por afinidad
d. Propiedad y tenencia de la tierra
e. Rango y clase social
f. Creencia en lo sobrenatural
g. Cargo político y religioso

Los aspectos de estos temas que me interesan principalmente son los aspectos rituales, las formas en que las categorías que menciono se utilizan como símbolos en las discusiones sobre el estatus y la obligación. Etnográficamente, por tanto, mi descripción está tergiversada. Por ejemplo, al hablar de casas sólo acentúo aquellos rasgos que denotan prestigio y trato de expli-

car el trasfondo de ideas asociadas con la noción kachin de «palacio»; no presento una descripción etnográfica de la casa kachin. Igualmente, cuando me ocupo de las aldeas, digo mucho más sobre asuntos como el lugar de los sacrificios religiosos que sobre los medios básicos de subsistencia.

La mayor parte de las expresiones kachin de que trato no pueden traducirse fácilmente a equivalentes exactos, pero a todo lo largo de este libro por regla general no he utilizado términos kachin. Así, normalmente escribo «aldea» y «grupo de aldeas», no *kahtawng* y *mare*. Para ayudar al lector que pueda querer recordar de vez en cuando qué es en realidad un «conglomerado de aldeas», he encabezado las definiciones más importantes en ambos idiomas para simplificar las referencias. A pesar de esta exposición por artículos, el argumento de este capítulo pretende ser consecutivo. Las «definiciones» de conceptos que se presentan en la sección 8 sólo tienen significación a la luz de las dadas en las secciones 2-7.

Hay una característica concreta que todos los conceptos aquí tratados tienen en común, y que me parece de fundamental importancia. En cada caso, el significado del concepto kachin, al traducirse, aparece hasta cierto punto vago y ambiguo. En inglés, por ejemplo, puede parecer insatisfactorio que un único término que traduzco como «aldea» deba denotar un agregado de cualquier número de casas, desde una en adelante. Es importante comprender que, aunque la ambigüedad es real, el kachin no percibe necesariamente esta ambigüedad; se trata simplemente de que, en el campo de las ideas que estamos tratando aquí, los kachin utilizan habitualmente categorías verbales mucho más amplias que las nuestras. Innecesario es decir que no debe entenderse que lo dicho implique ninguna incompetencia mental por parte de los kachin. En los asuntos que les parecen verdaderamente importantes, como el cultivo del arroz, los kachin tienen un vocabulario de la máxima precisión, mientras que el inglés prácticamente no tiene vocabulario. Pero en cuestiones sociales, el inglés es normalmente una lengua más exacta.

La amplitud de las categorías sociales indígenas puede ser importante y debe respetarse. Es un rasgo probablemente muy común del estudio de las sociedades primitivas y puede ser irritante para un investigador con mentalidad metódica. Algunos antropólogos, a juzgar por el reciente trabajo hecho en África, se han visto tentados por este tipo de vaguedad a introducir nuevas categorías más específicas de su propia cosecha que no tienen equivalentes en la lengua indígena. Desde mi punto de vista, esto es un error metodológico. Si se intenta interpretar una estructura social por medio de categorías analíticas más exactas

que las que utilizan las propias personas, se inyecta en el sistema aparente rigidez y simetría que puede no estar presente en la situación real.

Desde mi punto de vista, la ambigüedad de las categorías indígenas es absolutamente fundamental para el funcionamiento del sistema social kachin. Es bastante fácil crear un paradigma nítido del sistema de parentesco kachin y demostrar sus hermosas simetrías estructurales; de hecho, Granet y Hodson lo han hecho ambos [2], y en uno de los mitos incluso los propios kachin parecen hacerlo. Pero si traducimos las categorías kachin a términos ingleses rígidamente definidos, tal paradigma apenas tiene relevancia para la realidad de los kachin. Sólo como consecuencia de que el significado de sus diversas categorías es, para el kachin, extremadamente elástico, puede él interpretar la realidad de su vida social como conformada a la pauta formal del sistema estructural tradicional y míticamente definido.

Si por lo tanto mis categorías resultan muy inexactas en dimensiones tales como la escala numérica, el tamaño físico y la concentración geográfica, esta inexactitud es pretendida. Esta inexactitud es precisamente la que hace que la sociedad kachin real sea muy flexible en su forma, a pesar del hecho de que la estructura ideal de la sociedad sea a la vez compleja y rígida.

Las categorías que aquí se describen son categorías de la ideología kachin *gumsa*. Los kachin gumlao comparten la mayor parte de la ideología, pero valoran los elementos de forma diferente. Por ejemplo, tanto los *gumsa* como los *gumlao* están de acuerdo en que pagar «muslos» al jefe es reconocerle como señor; pero los kachin *gumlao* no reconocen jefes y, por tanto, no pagan muslos.

Parte de la ideología también es común a ambas clases de kachin y a los shan. Los capítulos posteriores de este libro se dedican a explicar con más detalle cuáles son estos rasgos comunes y, de momento, sólo expondré la importancia de las ideas de los shan con unos cuantos ejemplos.

En el presente capítulo estoy tratando de hacer ver el sistema de la ideología *gumsa* kachin *como si* fuera un conjunto de ideas integrado y coherente. Estoy hablando de un sistema ideal. Pero la importancia de este sistema ideal, para el tema fundamental de mi libro, debe comprenderse mejor. El tema principal consiste fundamentalmente en la pregunta: ¿Cuál es la diferencia entre los kachin y los shan?

Desde un cierto punto de vista, el contraste entre la organización de los shan y de los kachin corresponde exactamente a la

2. Hodson (1925); Granet (1939).

diferencia que Morgan[3] tenía presente cuando distinguió entre organización *social* y organización *política*. La primera es una organización segmentaria, basada en la oposición equilibrada de grupos de linaje; la segunda es un sistema de tipo feudal, basada en los derechos de propiedad. Por tanto, es de gran interés el que tanto los shan como los kachin manifiesten sus ideas sobre el orden político mediante el uso de conceptos idénticos o estrechamente emparentados. Esto lo consiguen poniendo el énfasis en diferentes aspectos de las ideas concretas. Por ejemplo, ni en el sistema kachin ni en el sistema shan existen nociones de agrupamiento local y agrupamiento de parentesco totalmente separables, pero mientras que el kachin se identifica a sí mismo en primer lugar presentando su linaje, el shan comienza por dar su lugar de nacimiento[4]. O también, el «comercio» —es decir, el intercambio de bienes y servicios— juega un papel muy importante en la consecución del estatus en ambos sistemas; pero mientras que el «comercio» shan es fundamentalmente comercio tal como nosotros lo entendemos —es decir, trueque de bienes de valor económico normal para conseguir un beneficio—, el «comercio» kachin se realiza en gran medida, aunque no por completo, con bienes que no tienen ningún valor económico normal. Conforme prosigamos, pondré el énfasis en las diferencias de esta clase.

2. Conceptos de la división territorial

(a) *nta* - «casa»; (b) *htingnu* - «casa de jefe».

En determinadas circunstancias los kachin distinguen verbalmente entre las casas de la gente normal y la casa de un jefe. La diferencia fundamental entre las dos no consiste en ningún rasgo del diseño, sino en el hecho de que la casa del jefe contiene un compartimiento especial conocido como el *madaidap*, que viene a ser un altar dedicado al *nat* Madai, el jefe de los espíritus celestes *(mu nat)*, que es considerado como un pariente por afinidad de uno de los antepasados remotos del jefe.

Todas las viviendas kachin son estructuras rectangulares en

3. Morgan (1877), Parte II, Capítulo 2. "La experiencia de la humanidad no ha desarrollado más que dos planes de gobierno... el primero y más antiguo fue una organización social fundada en las fratrias de gentes y en las tribus. El segundo y último en el tiempo fue una organización política fundada en el territorio y la propiedad."

4. Harvey y Barton (1930), *passim*.

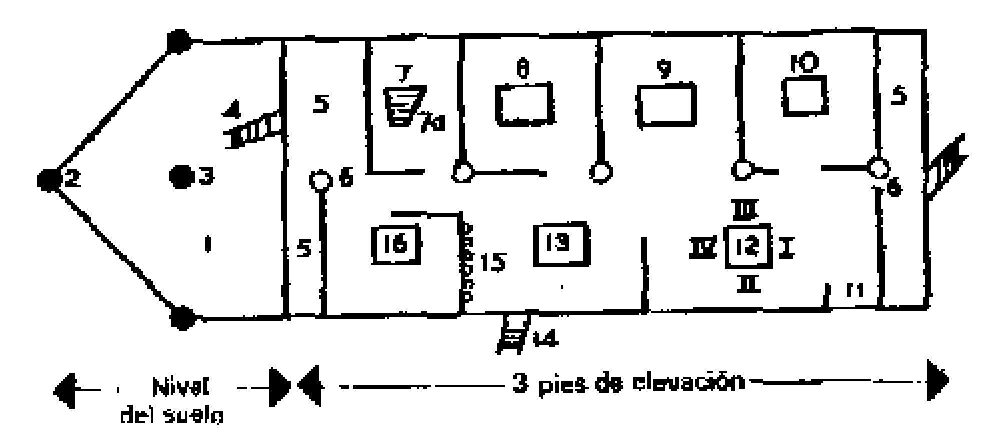


FIG. 2

Plano de la planta de la casa de un jefe kachin. 1. Porche cubierto y establo - *n'pan*. 2. Poste de la fachada de la casa - *jun shadaw*. 3. Poste del porche de la casa - *n'hpu daw*. 4. Escalera de entrada - *lakang*. 5. Pórtico - *n'tawt*. 6. Puerta - *chyinghka*. 7. Habitación del altar del Madai nat - *madai dap*. 7A. Altar del Madai - *karap tawn*. 8, 9, 10, 12, 13, 16. Hogares - *dap*. 8. Hogar de la familia del hijo casado - *lapran dap*. 9. Hogar de los hijos y sirvientes del cabeza de la casa familiar. 10. Dormitorio del cabeza de la casa familiar - *n'bang dap*. 11. Altar del *nat* doméstico - *nat tawn*. 12. Hogar de los huéspedes - *manam dap, lup daw dap*. Hay un orden de precedencia en la posición de sentarse que se indica con las figuras I, II, III y IV. 13. Hogar de cocinar - *shat shadu dap*. 14. Entrada lateral - *hkuwawt hku*. 15. Caballete para los tubos de agua - *ntsin n'dum*. 16. Habitación privada de las adolescentes solteras - *n-la dap*.

forma de cobertizo con el piso de las habitaciones de estar a varios pies por encima del suelo. La Figura 2 muestra la planta de la típica casa de un jefe kachin *(htingnu)*. En el caso de un jefe importante, incluiría más hogares de los que aquí se muestran, y en caso extremo podría tener hasta 100 yardas de longitud. El gran tamaño de las casas de los jefes es probablemente responsable de la teoría de que los kachin tienen una típica organización en «casa longa» (*«long house»*), análoga a la de las gentes de Borneo. Un manual etnográfico recientemente publicado afirma que las casas de los kachin «suelen tener más de 100 pies de longitud en que residen los miembros de una familia extensa... un fogón (separado) para cada familia biológica»[5]. Esto es erróneo, aunque pudiera parecer una deducción razonable a partir de las exposiciones de buena autoridad[6]. Una generalización mejor es que «la casa familiar kachin suele constar de padre, madre, hijos e hijas; a veces parientes necesitados y, con mucha frecuencia, huéspedes»[7]. Nada hay, en principio, que impida que varios hermanos casados compartan una casa después de la muerte del padre, pero no es ésta la pauta general. Además, dado que es fuerte la tradición de que la sucesión debe

5. Thomas (1950), p. 20.
6. Anderson (1871), p. 122.
7. Carrapiett (1929), p. 13.

correctamente pasar al hijo menor (el *uma* del jefe; el *hpungdim* del plebeyo), es improbable que se dé la posibilidad de que los hermanos vivan juntos. Hoy, los hermanos mayores suelen trasladarse a otra aldea o bien instalar una casa propia adyacente a la antigua. Sospecho que ésta también fue la pauta normal en el pasado. Que la resistencia según la pauta de familia unida es excepcional también se indica por el hecho de que exista un término jinghpaw especial *(htingyan)* para denotar las familias de esta clase. De ciertas áreas, especialmente Assam, existe información sobre una norma de sucesión mediante la primogenitura en vez de la ultimogenitura[8]. En este caso la pauta de residencia pudiera ser distinta; alternativamente, la etnografía puede ser incorrecta.

La mayoría de los kachin actuales viven en pequeñas casas que no pueden albergar cómodamente a más de una familia. El prestigio, no obstante, que se concede a las grandes casas y a los que pueden costearlas da lugar a que se construyan casas mayores de lo que realmente necesitan. La gran *htingnu* en forma de barraca del jefe suele consistir en gran parte en espacio vacío. No obstante, el tamaño de este edificio concreto tiene alguna otra justificación, además del prestigio. Aunque la poligamia es, en términos de media, rara, el jefe suele tener más de una esposa y cada esposa tiene su propio hogar u hogares. Antiguamente, la familia del jefe casi siempre incluía cierto número de «esclavos» (*mayam*) (véase p. 182) y otros seguidores personales. Además, la casa del jefe servía normalmente de casa de huéspedes general para los viajeros de paso.

En esquema, la casa de un hombre normal es similar a la del jefe, pero más pequeña y con menos hogares. La casa de un pobre carece completamente de porche y de zona de establos delante del edificio *(npan)*. La casa del dirigente de una aldea, que no sea al tiempo jefe, puede ser en algunos casos tan grande como la de su jefe, pero siempre carece de los postes de gran tamaño del porche *(nhpu daw)* que son un distintivo especial del rango del jefe. Como ya se ha señalado, el *madai dap* sólo se presenta en las casas de los jefes, pero un altar para el espíritu del antepasado del cabeza de familia se encuentra en todas las viviendas. Por regla general es modesto, consistiendo simplemente en un estante sujeto a una pared lateral cerca de la entrada delantera o trasera de la casa.

Una parte importante de la parafernalia asociada con este altar son dos pequeños tubos de licor de bambú conocidos como *nat htawt*. Son objetos que no se destacan y se mantienen me-

8. Neufville (1828), p. 341; véase también, más adelante, pp. 177, 282.

tidos bajo los aleros del tejado. Las espadas *(nhtu)* y las lanzas *(ri)* que han sido recibidas de parientes por afinidad como parte del contrato de una deuda (*hka*, véase pp. 165 y s.) se guardan de manera similar en las vigas próximas al altar de la familia.

El espíritu del antepasado en cuestión, al que por lo general se denomina simplemente *masha nat* (espíritu humano) o *gumgun nat* (espíritu protector), recibe ofrendas con bastante frecuencia, puesto que cualquier desgracia, enfermedad, dolencia de menor importancia o riesgo que recaiga sobre cualquier miembro de la familia constituye ocasión para un sacrificio al *masha nat*. Tales ofrendas, no obstante, siempre son de muy pequeña escala. Si, por una u otra razón, un cabeza de familia desea dar una fiesta en gran escala, invoca a otras deidades, aparte de su propio espíritu del antepasado. El *masha nat*, como individuo humano, parece ser generalmente un antepasado bastante reciente, por ejemplo un bisabuelo. Este culto es importante para la comprensión del sistemas de linajes (cf. pp. 196 y s.). El cabeza de familia y su esposa se denominan «propietarios» *(madu ni)* de la casa, pero el *masha nat* de la casa es un antepasado del marido y no de la esposa. Los parientes consanguíneos cercanos que viven en casas adyacentes suelen tener altares familiares dedicados al mismo *masha nat*, pero no es necesario que sea así. Algunas casas tienen altares dedicados a más de un antepasado.

Tal vez deba resaltarse que los mismos materiales de la casa no son muy valiosos, siendo la mayor parte de la construcción de bambú, paja y maderas blandas, todos los cuales necesitan reponerse a intervalos frecuentes. El rasgo más permanente de la casa es el emplazamiento *(htingra)* sobre el que se asienta. El derecho a edificar casas lo designa en primer lugar el dirigente de la aldea, pero la decisión sobre dónde exactamente debe construirse la administra la geomancia y, de este modo, se queda en manos del adivino (*nwawt wa*, p. 213). Una consecuencia de esto es que las casas de la mayor parte de las aldeas kachin suelen estar desparramadas al azar, sin ningún alineamiento sistemático; donde ocurre lo contrario, suele deberse a decretos arbitrarios de la administración. La falta de disposición ordenada hace a las aldeas kachin llamativamente diferentes en apariencia de las aldeas de las áreas naga y chin situadas más al oeste. Las ideas kachin sobre la orientación del emplazamiento de las casas probablemente derivan inicialmente del concepto chino de *feng-shui*, pero también las comparten con los shan [9].

9. Milne y Cochrane (1910), p. 99.

La casa familiar —es decir, todos los que viven en una *nta*— es la unidad básica de cooperación económica. Las parcelas *(yi)* que la aldea anualmente despeja *(yinwa)* se trabajan por casas de familia. Cada casa de familia, normalmente, tiene asociada una choza provisional *(wa)* situada en el campo de arroz y algunos miembros de la casa pueden comer y dormir en esta choza durante grandes partes del año, pero esto no hace de la choza de los campos una unidad de residencia distinta. También pueden haber, adyacentes a la *nta*, otras chozas *(dum)* separadas que sirven de granero. Esta choza puede tener funciones sociales así como económicas. El compartimiento señalado como *n-la dap* (hogar de hombre-mujer) en la Fig. 2 es la habitación de las muchachas solteras de *nta* y aquí pueden recibir a sus amantes sin restricciones paternas; de hecho se espera que lo hagan así. El granero puede servir para un fin social similar. En Hpalang, en 1940, en deferencia a las críticas de la misión, se había suprimido la institución del *n-la dap*, pero los llamados graneros, que de hecho eran locales de dormir para los jóvenes,. sobrevivían.

En algunas zonas, cada *nta* conlleva un pequeño jardín vallado *(sun)*. Esta área se mantiene en permanente cultivo. Es propiedad privada en el sentido que no lo es la parcela de campo *(yi)*. En el huerto *(sun)* cultivan verduras, hierbas que se utilizan para cocciones secretas semimágicas y productos valiosos (y/o ilícitos) como el opio. En 1939, un bienintencionado administrador británico señaló que el sistema de huertos implicaba la construcción de una gran cantidad innecesaria de valla y sugirió que las casas de familia deberían unir sus huertos para trabajar mediante una especie de sistema de reparto. Los comentarios de Hpalang a esta sugerencia fueron de lo más desfavorable; parecía claro que lo importante del *sun* consistía en que estuviera inmediatamente adyacente a la casa *(nta)* y fuese privado para los miembros de la misma.

Desde el punto de vista de la expresión ritual, el detalle más importante a señalar en todo esto es, creo yo, la distinción verbal entre *nta*, casa, y *htingnu*, casa de jefe. Las casas de los jefes también se denominan con otros nombres. *Hkaw* es simplemente la palabra shan *haw*, palacio. Las personas reales, tales como los reyes y emperadores, se nombran como *hkaw-hkam* (palacio de oro) o *hkaw-seng* (palacio de piedras preciosas), pareciendo también en este caso que el uso es puramente shan. *Htingsang* —«el almacén de arroz»— es otro término poético para jefe, refiriéndose presumiblemente al hecho de que, mientras que los seguidores del jefe le pagan un tributo en arroz, él devuelve a su vez la mayor parte del arroz como contribución para las fies-

tas. El mismo término *htingnu* significa o bien «la casa de la madre» o bien «la casa madre». Dos ideas parecen estar implicadas. Una es que la casa del jefe es la casa paterna de la que todas las demás casas de la aldea son segmentos desgajados; la otra que la casa del jefe es *mayu* con respecto a las casas de sus seguidores (véase capítulo IV, pp. 101-102 y ss.). Más figurativamente, la casa del jefe puede nombrarse como *baren lungpu*, una expresión que habitualmente se traduce como «la cueva del caimán» (Hanson, 1906, p. 73). No estoy completamente seguro de que los kachin hayan tenido nunca oportunidad de encontrarse con un caimán vivo. *Baren(g)* es una especie de monstruo fabuloso, un espíritu *nat* de los ríos de los valles y los lugares pantanosos y «caimán» servirá de traducción. Estos caimanes aparecen con frecuencia en la mitología kachin, normalmente como antepasados de la raza kachin[10]. El término también lo aplican los kachin del área de Sinlum a los shan Maingtha de Möng Hsa.

Volveré a referirme a este símbolo. Mientras tanto únicamente diré que el *baren* representa (i) a la noción del *saohpa* shan —el señor de las llanuras arroceras— y (ii) el principio fálico masculino que el jefe (shan o kachin) representa. Los espíritus celestes *(mu nat Madai)*, con quienes también están asociados los jefes, representan igualmente el principio masculino en contraposición con el elemento femenino de la tierra productiva *(ga)*. Tanto las ideas de los chinos como las de los shan budistas resultan aquí relevantes.

En primer lugar, *baren*, como símbolo, tiene un llamativo parecido con el «dragón» chino *(lung)* que se asocia de manera similar con el agua, la masculinidad *(yang)* y el monarca. Y en segundo lugar existe un estrecho paralelismo de comportamiento ritual. Así, el Templo del Cielo de Pekín fue antiguamente el lugar de importantes rituales anuales que llevaba a cabo el emperador chino en persona, y tenían por objeto asegurar el bienestar de la nación china y la fertilidad de las cosechas. El Templo del Cielo consta de dos partes. La parte dedicada al cielo es un edificio con tejado, mientras que la parte dedicada a la tierra es una plataforma circular descubierta. En el sistema kachin *gumsa*, las funciones religiosas del jefe incluyen la obligación de hacer ofrendas al *Madai*, el jefe de los espíritus celestes. Este ser controla la riqueza y la prosperidad general. Las ofrendas se hacen en el altar del *madai*, en la propia casa del jefe. Pero el jefe también hace ofrendas al espíritu de la tierra *(ga-Shadip)*, un ser bisexual más o menos sinónimo del concepto de «crea-

10. Carrapiett (1929), Capítulo 1; véase también p. 223 y Capítulo IX más adelante.

ción», que controla la fertilidad del suelo y de los seres humanos. Estas últimas ofrendas se hacen en un espacio descubierto circular en la zona sagrada conocida como *numshang* (véase p. 138). De este modo, el rol del jefe kachin en estos menesteres tiene un neto sabor chino. La casa del jefe es más que una casa-vivienda, más que un palacio, es también una especie de templo del *Madai nat*.

Pero también debe señalarse que ha sido característico de todos los reinos y principados budistas del sudeste de Asia, desde el siglo IV de nuestra era, que el rey haya asumido muchos de los atributos de un Buda viviente y un rey divino. Es muy típico de todas estas sociedades que el rey y su corte y sus muy numerosas esposas y concubinas lleven una vida aislada del mundo secular en un lugar amurallado que conceptualmente es el modelo del sagrado Monte Maru. Los palacios reales birmanos de Amarapura, Ava, y Mandalay pueden incluirse en esta categoría general, y también los «palacios» *(haw)* de los príncipes shan modernos [11]. La casa del jefe kachin *(htingnu)* no está normalmente aislada del resto de la comunidad. No obstante, en el pasado, varios de los jefes kachin que más éxito tuvieron en conseguir el reconocimiento de haber tenido estatus de *saohpa* (príncipe shan), han demostrado este hecho rodeando sus casas con elaboradas murallas de piedra [12].

kahtawng (gahtawng), ga - «aldea»
mare, mareng - «grupo de aldeas»
mung (cf. shan *möng*) - «dominio de un jefe»

La distinción que he trazado entre los términos aldea, grupo de aldeas y dominio ya han sido explicados en parte en el capítulo IV. La aldea y el grupo de aldeas tienen primariamente un significado territorial; el dominio es ante todo político. Así, mientras que a veces encontramos dominios kachin *(mung)* que incluyen varios grupos de aldeas *(mare)*, cada uno de los cuales contiene cierto número de aldeas *(kahtawng)*, también encontramos dominios que constan de un solo grupo de aldeas (como por ejemplo en Hpalang) o incluso de una aldea solitaria.

Estrictamente hablando, *kahtawng* denota los edificios de una aldea, *ga* la tierra que controla, pero los conceptos parecen casi idénticos. *Kahtawng* se utiliza normalmente en el sur, *ga* en el norte.

11. Cf. Scott y Hardiman (1900), Parte I, Vol. II, p. 154. "El palacio se denominaba *myenan* porque se levantaba, como el monte Myimmo (monte Meru), en el centro de las cuatro primeras islas que aparecieron sobre la tierra. Simboliza el Bawdibin Shwepalin, el lugar de nacimiento del Buda."
12. Enriquez (1923), p. 129; cf. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 39.

Una aldea puede contener cualquier número de casas de familia, desde una en adelante. En la práctica, la mayor parte contienen entre 10 y 20 familias. Por regla general, una aldea está situada en o cerca de la cima de una colina. Los edificios probablemente están desparramados irregularmente a una distancia de entre 10 y 20 yardas, constituyendo la cresta de la colina una agreste calzada central *(lam)*. En algunas zonas, cada casa tiene adyacente a ella un pequeño huerto vallado *(sun)*, que se utiliza para cultivar opio y otras especialidades. El territorio *(ga)* sobre el que el conjunto de los miembros de la aldea tienen derechos de cultivo —es decir, derechos para despejar la jungla— está definido con claridad, en todas las zonas a excepción de las muy poco pobladas, en términos de accidentes geográficos como corrientes, cimas de montañas, rocas prominentes, etcétera.

El emplazamiento efectivo de la aldea (es decir, de los edificios) no es necesariamente fijo. Algunas aldeas han permanecido en su actual emplazamiento durante más de un siglo; en otros casos, todo el emplazamiento ha sido abandonado después de unos pocos años de residencia. Las razones que se dan para tales desplazamientos a veces son absolutamente prácticas —v. g., que el suministro de agua resultó ser defectuoso—, pero más habitualmente son mágicas. Una enfermedad, o malas cosechas, un incendio u otra calamidad se atribuye al diablo de la localidad, normalmente denominados simplemente *bum nat* - «espíritus de la montaña». Si los sacrificios no consiguen ninguna mejoría, los adivinos *(nwawt)* pueden decidir que lo mejor es trasladar completamente la aldea. Tal cambio del emplazamiento de la aldea no tiene normalmente ninguna conexión inmediata con los derechos de cultivo de los pobladores. La teoría frecuentemente propuesta por los funcionarios de la administración británica de que los kachin trasladan sus aldeas simplemente porque, habiendo agotado la fertilidad de un lado de la montaña, quieren seguir adelante y destruir otro, rara vez, si es que alguna, resulta justificada. En todos los casos en que he hecho averiguaciones, los derechos a la tierra aparecen considerados como inalienables, excepto en una o dos situaciones. Si el «linaje principal» (véase más adelante) de la aldea se extingue *(dawm mat sai)*, la tierra revierte al control del linaje del jefe; por el contrario, si una aldea en el dominio del jefe A se traslada al dominio de otro jefe B, entonces los miembros de la aldea pierden sus derechos sobre la tierra en el dominio del jefe A. Por supuesto, esto rara vez ocurre; normalmente, cuando una aldea se traslada, se traslada a otro emplazamiento dentro del dominio del mismo jefe.

Estos principios de la posesión de la tierra fueron casi completamente malinterpretados por los primeros administradores británicos y la mayor parte de las exposiciones de la bibliografía sobre esta cuestión están absolutamente equivocadas. Pues la mayor parte no conseguía comprender que la técnica de la cultivación itinerante exige un largo período de barbecho y que «barbecho», en tales condiciones, quiere decir dejar que la jungla vuelva a crecer una vez despejada la tierra. Generalmente se suponía que cuando la tierra se dejaba de esta forma en barbecho se *abandonaba*, es decir, se renunciaba a los derechos sobre la tierra. De este modo, la literatura sugiere que las tierras de las aldeas son simplemente la tierra que se cultiva en un momento dado [13]; en realidad, la tierra que el dirigente de la aldea reclamará como «nuestra tierra» suele ser normalmente un área 10 a 20 veces mayor de la que en realidad se está cultivando. Existen buenas pruebas de que los derechos sobre tales tierras tienen un valor que perdura a largo plazo, tanto si se utilizan para el cultivo como si no. Por ejemplo, poco después de que se fundara el puesto administrativo de Sinlum, en 1900, una gran área de la jungla, que anteriormente cultivaban las aldeas kachin de Sinlum y Lawdan, fue clasificada como reserva forestal y señalada como reserva de combustible para uso de la estación civil. En 1940, las aldeas de Sinlum y Lawdan sostenían que la tierra les seguía perteneciendo a pesar del embargo artificial de la administración y a pesar del hecho de que los emplazamientos de ambas aldeas se habían trasladado en el intervalo.

Por regla general, en cualquier año, los miembros de una aldea se unen para despejar una única zona de jungla, aunque a veces sólo sea una sección de un grupo de aldeas el que se una para hacer el despeje. Un vez completada la tala, el quemado y el cercado, cesan las actividades comunales. Dentro del área total despejada *(yin wa)* cada casa familiar cultiva su propia parcela independiente *(yi)* y no hay propiedad comunitaria del producto. Como se explicó en el capítulo II, algunas aldeas hacen «taungya de prado» *(hkaibang)* [14] en vez de *taungya* de la jungla normal, pero los principios según los cuales la casa de familia trabaja su propia parcela dentro del campo común son los mismos. Donde existen terrenos arroceros irrigados, las parcelas de arroz (*hkauna*) [15] se trabajan estrictamente sobre la base de la casa familiar, aunque necesariamente hay alguna cooperación de grupo entre las casas familiares que utilizan el mismo conjunto

13. V. g. Scott y Hardiman (1900), Parte I, Vol. II, p. 355.
14. Esta palabra es un derivado shan y equivale a la shan *hai*.
15. Otro término shan.

de canales de agua. En teoría, las *hkauna* no pueden venderse abiertamente, aunque existen sistemas de hipoteca que se aproximan mucho a la venta abierta.

Es probable que los miembros de una aldea pertenezcan a cierto número de distintos patrilinajes, pero uno de estos linajes «es propietario» *(madu ai)* de la aldea. El dirigente de la aldea es siempre miembro del linaje propietario. Por regla general, el nombre de la aldea indica el linaje de los propietarios: v. g. Pasi *ga*, es propiedad del linaje Pasi; Laga *kahtawng*, es propiedad del linaje Laga, etc. Al linaje propietario de una aldea lo denomino el «linaje principal» de la aldea. El dirigente de la aldea es, pues, *ipso facto* cabeza del linaje principal. Más adelante se explica el significado de la «propiedad» en este contexto (véase pp. 176 y ss.).

Bajo el régimen británico, el dirigente de la aldea era conocido oficialmente como el *agyiwa* (gran hombre), pero no está claro si este término se utilizaba antes de la llegada de los británicos. El término puede haber tenido origen *gumlao*[16]. El término *gumsa* habitual es *salang wa*[17].

La mayor parte de las aldeas kachin no tienen edificios públicos que puedan considerarse propiedad corporativa del conjunto de la aldea, aunque en años recientes las casas de familia de una aldea a veces han contribuido comunitariamente a la construcción de una escuela. La casa del jefe o del dirigente de la aldea sirve normalmente como casa de huéspedes pública a cuya hospitalidad tiene derecho cualquier viajero de paso. El mantenimiento de la casa del jefe y/o del dirigente es hasta cierto punto de responsabilidad pública. Los habitantes de la aldea tienen la obligación de colaborar en la construcción y en las reparaciones de la casa del jefe.

En la entrada de la mayor parte de las aldeas se encuentra una zona sagrada, el *numshang (lamshang, mashang)*. En esta área se celebran anualmente importantes ritos. Durante la mayor parte del año el lugar presenta un aspecto desolado. Los altares que se levantan para las ocasiones ceremoniales son muy elaborados, pero se construyen fundamentalmente de bambú; una vez utilizados, se abandonan, levantándose nuevos al año siguiente. El único altar permanente es el dedicado al espíritu de la tierra *(ga nat, shadip)*; normalmente está señalado con un círculo de piedras y en ocasiones con una valla. En unas pocas comunidades muy prósperas se convierte en una platafor-

16. Scott y Hardiman (1900), Parte II, Vol. II, p. 559.

17. La derivación es dudosa. Probablemente significa "porta-estandarte". En las ocasiones ceremoniales, el jefe es adecuadamente precedido por uno de sus *salang* que lleva una lanza.

ma de piedra decorada al estilo chino[18]. Los árboles del *numshang* incluyen normalmente un baniano *(ficus retusa)*. Este árbol tiene asociaciones sagradas en toda la India hindú y budista. Las historias asociadas con este árbol varían mucho, pero en toda Birmania y en los estados shan es habitual encontrar el altar del antepasado fundador de un grupo de aldeas asociado con un árbol de este tipo.

Los árboles del área del *numshang* nunca se cortan. El carácter sagrado de la zona se pone también de relieve por otros métodos. Por ejemplo, antiguamente se consideraba como un santuario incluso para las personas que se sabían hostiles a la aldea. De este modo, el método tradicional y algo fantástico de obligar al cumplimiento de una deuda, una vez que el arreglo a lograr había sido adecuadamente decidido, consistía en «sentarse sobre la deuda» *(hka dung ai)*. Uno de los métodos de hacerlo consistía simplemente en enviar huéspedes no deseados para que explotaran la hospitalidad del oponente indefinidamente; menos arriesgado era el procedimiento de acampar en el *numshang* del oponente y matar su ganado cuando se presentaba la oportunidad. No se podían tomar represalias porque nadie se atrevería a arriesgarse a la furia de los dioses cometiendo violencias dentro de los límites sagrados del *numshang*[19].

Los rituales religiosos kachin no se limitan a los que tienen lugar en el *numshang* y en los altares de los antepasados familiares. Pueden verse altares de bambú semiderruidos *(hkungri)*, superficialmente muy parecidos a los de los *numshang*, delante de casi todas las casas de la aldea. Cuanto más importante es el cabeza de familia, más sustanciales son estos indicios de pasadas celebraciones. Para el iniciado, el diseño del altar o el estilo del lugar del sacrificio *(wudang)* indica inmediatamente la deidad a que se hizo el sacrificio y la naturaleza de lo que se sacrificó. Dado que los sacrificios —sea cual sea su propósito inmediato— son elementos importantes del consumo conspicuo, este último punto tiene particular importancia. Si un individuo puede costear el sacrificio de un gran búfalo, siempre está ansioso de que sus vecinos recuerden el hecho. En consecuencia, se cuelgan las calaveras de los animales sacrificados en los derruidos *hkungri* y *wudang*. Cuando estos últimos se hacen pedazos, las calaveras más impresionantes se trasladan a los postes de la casa del individuo que ha hecho el sacrificio, donde constituyen una decoración permanente que a veces perdura durante varias generaciones. Los sacrificios de pollos no dejan residuos

18. Cf. Anderson (1871), p. 383.
19. Cf. Carrapiett (1929), p. 98.

que puedan servir de recuerdo, pero cuando tiene lugar un importante holocausto de aves sacrificadas, se erige un gran poste de bambú al que se atan cestas de pollos en un número que corresponda al de animales muertos. El efecto se parece bastante al de los mástiles de los barcos con ristras de banderas de señales. Merece la pena señalar que los shan budistas, aunque no sacrifican pollos, también erigen «astas» decoradas con banderolas y cestas para señalar sus celebraciones [20].

La mayor parte de los *wudang* están hechos de madera blanda burdamente cortada y se convierten en nada en una o dos estaciones; sin embargo, aquí y allá, por regla general delante de la casa de los jefes, se pueden ver *wudang* más elaborados, hechos de madera dura y decorados con lo que a primera vista pueden parecer signos cabalísticos. Postes con tales señales *(laban)* se erigen fuera del *numshang* con ocasión de un festival importante. Estos signos pretenden ser dibujos de objetos de riqueza *(hpaga)* (véase p. 165) que se incluyen en la ofrenda a los espíritus celestes, especialmente al *Madai nat*. Un *wudang* decorado de esta clase conmemora el sacrificio de un búfalo a Madai. Tales sacrificios dan ocasión a celebraciones en gran escala denominadas *manau*, cuya realización tiene implicaciones bastante parecidas a las de las Fiestas de Mérito que se han descrito de los naga y los chin [21].

El derecho a sacrificar a Madai y, por tanto, de celebrar un *manau* es un privilegio del jefe. Otros hombres ricos e influyentes hacen a veces *manau*, pero para poder hacerlo deben antes comprar el permiso del jefe por medio de un adecuado intercambio de regalos [22].

Cuando va a celebrarse un *manau*, se construye una pista circular de tierra para danzar delante de la vivienda de quien da el *manau*. Los postes y tableros *(shadung dingnai)* que se levantan en el centro de la pista de danzas, aunque no excepcionalmente notables, representan la cima del esfuerzo artístico kachin en lo que se refiere a las artes plásticas. De acuerdo con la tradición, los postes y la pista de danzas deben destruirse doce meses después de dada la fiesta; a partir de entonces, sólo el *wudang* permanece como símbolo de la gloria pasada. En consecuencia, sólo en algunas ocasiones se atraviesa una aldea en que exista realmente una pista de danzas del *manau* [23].

20. Milne y Cochrane (1910), pp. 121-4.
21. Véase especialmente Stevenson (1943).
22. Véase Leonard, citado en Carrapiett (1929), p. 14.
23. El simbolismo del *manau* sería claramente de la mayor relevancia para este estudio. Por desgracia nunca he tenido oportunidad de ver un ejemplo genuino; el único *manau* que pude ver fueron versiones severamente expur-

Los enterramientos no destacan mucho en las aldeas kachin. Por regla general, los kachin se entierran muy cerca de la aldea en que residen, pero no existen cementerios; el emplazamiento de cada tumba se selecciona individualmente mediante adivinación. Como en la mayor parte de las sociedades, los funerales son ocasiones de ostentación. Se construye una elaborada estructura de bambú y paja sobre la tumba, pero por regla general es algo no permanente que se destruye hasta desaparecer en seis meses o un año[24]; luego de lo cual, el emplazamiento de la tumba no tiene importancia. Sólo en el caso de los jefes se rodea el emplazamiento de la tumba con una zanja profunda y ésta sobrevive mucho después que hayan desaparecido los adornos de bambú de la propia tumba. Cuando un jefe muere con una venganza de sangre pendiente, la zanja se deja incompleta. Se termina de manera ceremonial cuando se logra el convenio final.

En la anterior descripción estereotipada de la aldea kachin he acentuado especialmente aquellos rasgos materiales que sirven para dirigir la atención hacia el estatus del individuo; las grandes casas, los numerosos altares *(hkungri)*, los postes tallados de los sacrificios *(wudang)*, tumbas con zanja, etcétera. Es posible generalizar. La forma más característica que tienen los kachin de afirmar su estatus consiste en ser ostentosos de la escala de sus sacrificios religosos. Completamente al margen del costo de los animales sacrificados, los adornos de hierbas y bambú que proporcionan el telón de fondo de tales celebraciones pueden estar enormemente elaborados. Un hombre claramente gana estimación, así como satisfacción estética, a partir de la forma en que se construye tal «equipamiento ritual». Pero el valor es transitorio. Ningún altar puede utilizarse dos veces; todo se hace de nuevo el día del sacrificio; tan pronto como se acaba el sacrificio, se deja que todo el aparato se arruine. De este modo, sólo los símbolos de la jefatura tienen la cualidad de ser permanentes: los grandes postes del porche hechos de teca u otra madera dura, las zanjas alrededor de la tumba, los *wudang* decorados de los sacrificios al *Madai nat*. Todo lo demás es evanescente: los altares y las tumbas decoradas con bambú, los *wudang* de madera blanda de los sacrificios normales, los postes tallados de los *manau* que deben ser ceremonialmente destruidos. Es como si cualquiera pudiera ser rey por un día, pero sólo el jefe gobierna para siempre.

---

gadas montadas como espectáculo en beneficio de los oficiales visitantes del gobierno. Las descripciones que existen del *manau* (v. g., Carrapiett, 1929) son más o menos sin sentido.

24. Green (1934) sugiere que el diseño de estas estructuras está asociado a la pagoda budista shan. Yo estaría de acuerdo.

Existe aquí un interesante contraste entre la costumbre kachin y la de los naga y chin situados más hacia el oeste. En el mundo de los naga, el prestigio una vez creado, aparentemente se establece para siempre y la ocasión se señala con la erección de un menhir de piedra; los símbolos que corresponden a éste en el sistema kachin son perecederos.

Sólo muy rara vez erigen los kachin alguna clase de monumento de piedra y, en esos casos, sólo son los jefes quienes lo hacen. El jefe gauri de Hutung, por ejemplo, erigió antiguamente algunos menhires de piedra para conmemorar su *manau*[25], y otros jefes de la misma zona tenían sus tumbas decoradas a la manera china por artesanos chinos[26]. Pero, en el sistema ordinario, es notable la ausencia de cualquier clase de labrado sobre la piedra[27]. Es difícil explicar esto en términos difusionistas; una explicación sociológica podría ser que quizás la piedra es una materia demasiado permanente para ser utilizada como expresión de los símbolos de estatus en una sociedad tan flexible como la de los kachin.

mare o *mareng* - «grupo de aldeas»

Las aldeas kachin pueden ser unidades políticas independientes, pero lo más habitual, especialmente en el sistema *gumsa*, es encontrar que las aldeas que se agrupan alrededor de una determinada cima o se sitúan a lo largo de un determinado promontorio se reconocen a sí mismas como una única entidad política. Las aldeas componentes de un «conglomerado de aldeas» pueden ser físicamente adyacentes (como ocurre en Hpalang), de tal forma que las «aldeas» aparecen entonces simplemente como distritos de un único asentamiento; también pueden estar desperdigadas por un área de varias millas cuadradas.

La relación política entre las aldeas componentes de un grupo de aldeas es virtualmente homóloga a las relaciones que existen entre los grupos de linaje de una única aldea. Este punto, pienso, ha quedado claro en mi descripción de Hpalang (capítulo IV) y en parte explica por qué los propios kachin no suelen

25. Anderson (1871), p. 383. Donde Hutung se escribe Hoetone.

26. Enríquez (1923), p. 128; Green (1934) recoge una sepultura de piedra en forma de pagoda.

27. Aquí y allá en la literatura hay escandalizadas referencias a piedras en forma de falo que parecen haber sido prominentes antiguamente en ciertas aldeas. No tengo datos de confianza sobre tales objetos, aunque pueden estar conectados con el culto al *Madai nat*. Parecen haber sido propiedad de determinados linajes de jefes. Los jefes Nhkum-Ngalang del Triángulo del Norte se dice que tenían tal piedra. Tiene la cualidad de moverse por su propia voluntad cuando una calamidad amenaza a la familia. Dos ejemplos de tales piedras fálicas aparecen en Green (1934).

hacer una diferenciación muy clara o coherente entre los dos conceptos de aldea *(kahtawng)* y grupo de aldeas *(mare)*.

Las aldeas componentes de un grupo normalmente son «propiedad» de distintos linajes, a veces del mismo clan, otras de distintos clanes. Casi siempre una de las aldeas se considera superior a las otras. El linaje principal de esta aldea superior puede decirse que es «propietario» *(madu ai)* de todo el territorio (del cielo y la tierra - *lamu ga*) del grupo de aldeas. El dirigente de la aldea superior es, pues, el jefe *(duwa)* del conglomerado de aldeas. Si el jefe es políticamente independiente, tiene derecho a recibir, de todas las personas que no son de su linaje, una pata trasera de cada animal de cuatro patas que se mata dentro de su territorio, sea mediante sacrificio o mediante caza. También tiene derecho a que se le hagan ciertos trabajos en su parcela de arroz sin incurrir en obligaciones de reciprocidad. En muchos casos incluso tiene derecho a la obligación tributaria de una o dos cestas de arroz por familia y año. Los jefes con derechos tributarios de esta clase se denominan «jefe comedor de muslos» *(mag yi sha ai du)*. Algunos dirigentes de aldea, en virtud de su supuesta filiación aristocrática, asumen el título de jefe *(duwa)*, pero no por esta razón tienen derecho a «comer muslos»; a tales personas las denomino pequeños jefes. En teoría, un pequeño jefe siempre está subordinado a un «jefe comedor de muslos», pero ello en la práctica escasamente ocurre. En estricta teoría, parecería que sólo el jefe comedor de muslos puede celebrar los rituales cruciales en el *numshang*, de tal forma que sólo debería haber un *numshang* por cada grupo de aldeas. En la práctica, los pequeños jefes pueden autoafirmarse realizando su propio *numshag*, como vimos que ocurre en Hpalang, donde tanto el dirigente Maran-Nmwe como el Maran-Gumjye se autotitulan jefes y cada cual tienen su propio *numshang*. Tales procedimientos pueden racionalizarse diciendo que los poderes rituales de un jefe comedor de muslos pueden ser delegados en pequeños jefes.

mung - «dominio o comarca», «municipio» (cf. *möng* shan, *myo* birmano)

El dominio político de un jefe comedor de muslos puede ser, pues, una única aldea *(kahtawng)* o un grupo de aldeas *(mare)* o incluso, en algunos casos, cierto número de grupos de aldeas. El territorio de cualquiera de estos dominios es un *mung*, término directamente tomado del shan *möng*. El título de *mung duwa* (jefe de un dominio) puede por tanto aplicarse con propiedad a cualquier jefe comedor de muslos. En la prác-

tica, suele reservarse para el jefe soberano de una gran extensión. Dentro de tal dominio, todos los jefes comedores de muslos son del mismo linaje, pero el «jefe del dominio» es el superior en virtud de encabezar la «línea del hijo menor» del linaje. Tal jefe de dominio se denomina también, en consecuencia, *uma du* (jefe hijo menor) (cf. p. 150).

En la comunidad de Hpalang, el «dominio» y el «grupo de aldeas» coinciden. El «grupo de aldeas» contiene nueve «aldeas» distintas.

La agregación de las aldeas en grupos de distinta densidad y la adicional agregación de los grupos de aldeas en «comarcas» o «dominios» constituye una característica general de la zona del norte de Birmania. La dificultad de traducir los distintos términos implicados deriva del hecho de que los kachin, los shan y los birmanos no asocian ninguna idea de tamaño concreto a los conceptos de *mung, möng* y *myo* (municipio) ni a los conceptos de *kahtawng, man* y *yua* (aldea). La mentalidad inglesa espera que utilicen distintos conjuntos de categorías para describir una población que vive en asentamientos estrechamente apretados y para describir una población similar que vive desperdigada con baja densidad sobre una amplia área. Los birmanos y sus vecinos no piensan así. La palabra birmana *myo*, por ejemplo, pueden significar una ciudad o bien un distrito que abarque cierto número de aldeas desperdigadas. Lo que importa para los birmanos no es tanto la naturaleza de la entidad administrativa como el rango del que la tiene a su cargo. De forma similar, el moderno sistema inglés contrapesa los «distritos urbanos» de pequeño tamaño y alta densidad de población y los «distritos rurales» de gran tamaño y baja densidad de población [28].

El uso kachin no es absolutamente idéntico al birmano y al shan, pero es igualmente flexible. Al igual que entre los birmanos y los shan, *myo* y *möng* son casi exactamente equivalentes. Ambos términos denotan bien una ciudad o bien un municipio, es decir, un área administrativa asociada o comparable con una ciudad. Así, cuando, en el pasado, los birmanos eliminaban uno u otro de los estados shan del norte, las funciones tributarias

28. Cf. R. N. E. F. (1908), par. 17: "En Myitkyina y Bhamo hay, en cada grupo de aldeas, un *duwa*, y en cada uno de los villorrios sometidos a él y en que no reside, un hombre denominado *akyiwa*... Este es el sistema (birmano) *ywathugyi*. El *duwa* es el *ywathugyi*, el *akyiwa* es el *ywagaung*. En Katha cada región es lo que podría denominarse un *daing* (círculo): el cabeza de cada región es el *daing thugyi* o *myo thugyi*, y en cada aldea hay el *ywathugyi*. En realidad se trata del sistema (birmano) *myothugyi*. En Katha el cabeza de cada villorrio es un *duwa* o *thugyi*... y el cabeza del grupo (de villorrios) es el *myothugyi* o *duwa* superior."

del jefe del *möng (saohpa)* eran sustituidas por las de un funcionario denominado *myo-sa* («comedor del *myo*»). Por otra parte, los kachin que no tienen ciudades propias conciben una diferencia entre el término birmano *myo* en el sentido de ciudad y *myo* en el sentido de municipio. El primero se traduce por *mare* («grupo de aldeas», v. g., Bhamo es un *mare*), mientras que el último se piensa como *mung* (dominio).

Esta flexibilidad de la escala de dimensiones en los conceptos de aldea, grupo de aldeas y dominio tiene cierta importancia. La mayor parte de los ingleses pueden no darse cuenta de que lo que un shan denomina *möng* y un birmano denomina *myo* puede ser «lo mismo» que la entidad política menos importante que un kachin denomina *mung*. Sin embargo, desde el punto de vista kachin estas tres categorías son, en sentido político, idénticas; el jefe kachin *(duwa)* de un *mung* exitoso y próspero se considera a sí mismo como un príncipe shan *(saohpa)* que gobierna un *möng*.

Lo cual no es simple vanidad por parte del kachin. En una época temprana, los propios birmanos —y en este sentido incluso los ingleses— reconocían que el estatus político de un jefe kachin era el de un *saohpa* shan en pequeña escala. Así, en la literatura del siglo XIX sobre el área de las colinas Kachin, casi siempre se nombraba a los encargados oficiales kachin como Tsawbwa *(saohpa)* o bien como Pawmaing *(pawmöng)* [29], términos que los autores aprendieron de los intérpretes birmanos. La literatura contiene claras pruebas de que, de cualquier manera, a mediados del siglo XIX los jefes kachin más importantes eran tratados por los tribunales birmanos exactamente como si fueran príncipes shan [30]. De manera similar, *Paw-möng*, un título shan que significa literalmente «padre del *möng*», denota, parecería, el *amat* (consejero) superior de un tribunal de *saohpa*. El término kachin correspondiente es *bawmung* («cabeza del *mung*»). El *bawmung* típico es el dirigente de aldea *(salang)* que es plebeyo de nacimiento y, por tanto, no puede alegar el título de jefe *(duwa)* pero que, gracias a la fuerza de su personalidad o a otras circunstancias, de hecho domina a su legítimo señor superior. En Hpalang, por ejemplo, el dirigente Sumnut era el *bawmung* de la sección Atsi de la comunidad, aunque el imbécil del dirigente Lahpai era el jefe.

Estos distintos términos paralelos proporcionan un buen ejemplo de lo que quiero decir cuando afirmo que, aunque la escala de la sociedad *gumsa* kachin es por regla general muy

29. Ambas palabras aparecen con distintas ortografías.
30. Véase especialmente Williams (1863); Sladen (1868); Anderson (1871), (1876); Strettell (1876).

pequeña en comparación con la sociedad shan, la estructura política de la primera, sin embargo, está modelada en aspectos importantes sobre la de la segunda.

Entre los shan y los kachin *gumsa*, el término *möng (mung)* tiene una connotación muy concreta de unidad política, siendo el *möng* el dominio de un jefe concreto que es señor superior de todos los otros detentadores de títulos dentro de ese territorio. Los kachin *gumlao* también utilizan el término *mung*, pero con distinto sentido. Un *gumlao mung* es un distrito o área contigua en que prevalece el gobierno *gumlao*. Así, el área Duleng, situada al este de Hkamti Long y al norte del Triángulo, es «Duleng *mung*». Actualmente todo es territorio *gumlao*. Cada aldea es políticamente independiente, pero, mediante una ficción bastante palpable, todos los Duleng alegan ser miembros de un único clan, a saber el clan Duleng. El mítico antepasado fundador del clan Duleng es considerado el santo patrón de la zona y se le hacen sacrificios como *mung nat* por parte de todas las aldeas y sobre bases de igualdad. (Mapa 4, p. 55).

El mismo concepto se encuentra en el territorio *gumsa*, pero, en este caso, el *mung nat* se convierte en el antepasado fundador del linaje del jefe supremo. El derecho a hacer sacrificios al *mung nat* en territorio *gumsa* recae, por tanto en este jefe.

Tal vez debería resaltar de nuevo que los límites arbitrarios trazados entre los territorios shan y kachin durante el régimen británico carecen en absoluto de significado para las condiciones que prevalecían antes de la llegada de los ingleses. Un *möng* shan normalmente incluía territorios de colinas ocupados por los kachin así como territorios de valle ocupados por los shan. De manera similar, en cierto número de casos, los *mung* kachin incluían valles ocupados por los shan así como colinas ocupadas por los kachin. El *mung nat*, como deidad protectora, presidía sobre ambos.

Los importantes conceptos que hasta el momento hemos considerado son todos categorías de lugar espaciales. Tenemos ahora que considerar las categorías sobre las personas, es decir, las palabras que utilizan los propios kachin para denotar los grupos humanos de distintas clases. En el pensamiento kachin, éstas no son completamente separables de las categorías de territorio que ya hemos considerado. Este punto lo elaboraremos conforme vayamos progresando.

3. Conceptos relativos a los agregados de personas

htinggaw - «familia», «familia extendida»

Cuando escribo acerca de la «familia» me refiero a la familia biológica compuesta de marido, esposa e hijos, y con «familia extendida» quiero decir el grupo de varones y mujeres solteras todos del mismo patrilinaje y que viven en la misma aldea, más las mujeres de los primeros. Ninguno de estos términos tiene equivalente exacto en kachin. Un kachin puede hablar de su familia como *nta masha* («gente de la casa»), mientras que la familia extendida se abarca con elaboraciones como *nu wa ni nau ni hpu ni yawng,* «madres, padres, hermanos y hermanas menores, hermanos mayores todos». La palabra kachin *htinggaw* —una «casa de familia»— puede tener ambas significaciones. Literalmente significa «las personas bajo el mismo techo»; un hombre que se casa, *htinggaw rawn* «extiende el tejado». *Htinggaw gade nga a ta?* puede significar «¿cuántas familias individuales hay?». Pero, por regla general, *htinggaw* parece significar «las personas que rinden culto al mismo grupo de espíritus familiares». En este último sentido puede verdaderamente implicar a una única casa familiar, pero puede abarcar varias casas situadas muy cerca en las que todos los hombres son del mismo patrilinaje, o bien puede abarcar incluso casas de localidades completamente distintas. La distinción dependerá únicamente de si el ritual de «separar el linaje» mediante la repartición de las insignias del altar familiar *(nat htawt daw)* ha sido o no completado.

En el capítulo IV me he referido a *htinggaw* como si equivaliera a lo que los antropólogos quieren decir con un patrilinaje localizado de poca extensión. Más abajo se explica el uso de *htinggaw* con este sentido.

amyu, lakung, dap, htinggaw - «linaje», «clan»

Un kachin habla generalmente del grupo local de parientes desde la perspectiva de su linaje más bien que desde la perspectiva de su familia. Ambos sexos adquieren apellidos patronímicos que retienen toda la vida [31]. Las personas del mismo apellido, por tanto, son del mismo patrilinaje. No obstante, el sis-

31. La primera literatura kachin contiene una afirmación de que las mujeres cambian su afiliación de clan con el matrimonio. Aunque errónea, esta exposición se ha repetido varias veces. En verdad, una mujer llamada N'Du Kai que se casa con Htingnan Tang será posteriormente conocida como Htingnan Jan (señora de Htingnan), pero no por esta razón deja de ser N'Du Kai.

tema de linajes es segmentario y cualquier individuo tiene derecho a ser conocido por varios apellidos distintos. Los distintos apellidos denotan linajes de distinta extensión. Por ejemplo, el linaje Hpunrau es un segmento del linaje mayor Layawng, que a su vez es un segmento del linaje mayor Kadaw, el cual es un segmento del importante clan Lahtaw. De ahí que un individuo con derecho a llamarse Hpunrau Tang pueda igualmente autodenominarse Layawng Tang, Kadaw Tang o Lahtaw Tang. De manera similar, el dirigente de la aldea Laga de Hpalang que, para evitar confusiones, fue denominado Laga Naw en el capítulo IV, en realidad era habitualmente conocido como NhKum Naw, siendo el linaje Laga del clan NhKum.

Las personas del mismo linaje, cualquiera que sea la escala, pueden describirse como «hermanos» *(kahpu-kanau ni)* o bien como del mismo «tipo» *(amyu)*, o bien de la misma «rama» *(lakung)*, o bien del mismo «hogar» *(dap)*. Estas palabras, sin embargo, se utilizan de forma intercambiable y no se puede distinguir coherentemente el grado de segmentación por expresiones tales como «linaje máximo», «linaje medio», «linaje mínimo» y similares. Ni tampoco existe ninguna distinción clara entre los niveles exógamos y no-exógamos de segmentación. Ciertamente existe una teoría de la exogamia del clan y del linaje y en los niveles más bajos de la segmentación del linaje se aplica rígidamente, pero no es difícil concretar un matrimonio con alguien del mismo clan, con tal de que no haya un antepasado común por línea de varón en las últimas cinco o seis generaciones. Por último, no se puede distinguir entre la filiación de descendencia real y la putativa. Cualquier jefe kachin está dispuesto a trazar su filiación hasta Ninggawn Wa, el Creador. Para poder hacer esto, algunos grupos están dispuestos a presentar genealogías de cuarenta o más generaciones. Resulta bastante imposible valorar hasta qué punto tales líneas de filiación se han convertido en puramente ficticias.

Mi opinión personal es que las genealogías kachin se mantienen casi exclusivamente por razones estructurales y no tienen el menor valor como testimonio de la realidad histórica. Los plebeyos sólo se interesan por las genealogías como medio de establecer las relaciones correctas con sus vecinos inmediatos de la misma comunidad; en consecuencia, las genealogías de los plebeyos son por regla general muy cortas; se recuerdan cuatro o cinco generaciones cuando más. Los jefes, por otra parte, se ocupan de establecer su legitimidad como miembros del «linaje del hijo menor» y también de establecer su superioridad relativa a otros jefes de una extensa área. En el corazón de la zona kachin (v. g., el Triángulo), las asociaciones políticas de un jefe

importante pueden ser muy numerosas, y en consecuencia las genealogías de los jefes de esta región suelen ser extremadamente largas; en las áreas limítrofes, como al norte de Hsenwi y el valle de Hukawn, los asociados políticos jinghpaw del jefe son menores en número y su genealogía, en correspondencia, es menos extensa [32].

Otros autores han defendido que la relativa brevedad de las genealogías de los jefes de las áreas «limítrofes» es una prueba de la teoría de que la cultura kachin sólo recientemente se ha extendido a aquellas zonas [33], pero yo creo que todas las genealogías kachin deben considerarse igualmente ficticias. Indudablemente tienen *algún* contenido histórico, pero nadie sabe en qué medida.

Utilizo la palabra *clan* para denotar un linaje *(amyu)* de máxima extensión. Indudablemente los propios kachin tienden a pensar el total de su sociedad como compuesta de siete u ocho agrupamientos principales de este tipo [34]. Cualquier linaje local normal *(htinggaw)* se siente afiliado de una u otra manera a uno u otro de estos agrupamientos principales. Esto se aplica incluso a las familias lisup y chinas que viven en comunidades kachin. Por tanto, un «clan» kachin es un patrilinaje que no se considera segmento de otro patrilinaje de mayor profundidad o extensión. Utilizo la palabra «linaje» para todos los grados de *amyu*, es decir, para todos los segmentos de los clanes o segmentos de los linajes cualquiera que sea su tamaño. Tales linajes *no* necesariamente son exógamos.

El tipo de linaje más pequeño es el grupo que comparte un «nombre de la casa familiar» *(htinggaw amying)* común en virtud de que sus miembros rinden culto al mismo conjunto de espíritus de los antepasados familiares (véase atrás p. 132). A este «nivel de nombre de la casa familiar», el linaje es muy claramente exógamo. Un individuo estará normalmente familiarizado con todos los demás del mismo «nombre familiar». Hablando en términos relativos, es un grupo corporativo localizado, que se identifica con una determinada aldea.

El hecho de que sólo los linajes de poca extensión sean exógamos convierte a la afiliación de los linajes a los clanes en un

32. La sugerencia de que la genealogía puede representar la distancia estructural más bien que el tiempo histórico, creo, fue expuesta por primera vez por Evans-Pritchard (1939).

33. Enriquez (1923), p. 240.

34. Marip, Lahpai, Lahtaw, NhKum, Maran, Kareng, Hpauwi y Tsasen son los nombres que normalmente se dan. Los cinco primeros se consideran por regla general de estatus superior, y se reconocen en toda el área de las colinas Kachin, pero las concepciones respecto a los nombres y estatus de los clanes menores difieren ampliamente. En este libro escribo NhKum por N'hKum.

asunto bastante arbitrario. No es raro encontrar personas con el mismo nombre de linaje que viven en distintas comunidades y que alegan ser miembros de distintos clanes. A veces puede deberse a la casualidad de que se haya llegado a usar el mismo nombre de linaje independientemente en dos ocasiones distintas, pero lo más frecuente, creo, es que la cosa se explica simplemente porque el plebeyo normal sólo está interesado en su linaje *local (htinggaw)*. No le importa mucho si ese linaje está afiliado a uno u otro determinado clan principal.

Lo más sorprendente a primera vista es que la afiliación al clan de los linajes de los jefes del más alto nivel también pueda ponerse en duda. Así, entiendo que los jefes Mashaw del Triángulo se consideran del clan Marip y, lo que es más, del «hijo menor» *(uma)* Marip, pero Kawlu Ma Nawng parece considerarlos del clan NhKum [35], y he oído describirlos como pertenecientes al clan Lahtaw. Podrían citarse numerosos ejemplos similares. En tales asuntos no existe lo cierto y lo equivocado. Si en el momento actual los jefes Mashaw dicen que son Marip y sus compañeros, los jefes Marip, los aceptan como tales, entonces evidentemente son Marip *en el momento actual*, pero eso no significa que hayan sido siempre Marip en el pasado ni que vayan a serlo siempre en el futuro.

Me parece probable que, a lo largo de los años, la red de afiliaciones de linaje sufra considerables revueltas, pero esto es difícil de demostrar. Sucede que tenemos descripciones bastante detalladas de los principales linajes Tsasen tal como eran en 1835 [36] y como eran en 1940 [37]. Las discrepancias son considerables, pero esto no es una prueba concluyente del cambio, puesto que, en 1835, Hannay pudo haberse equivocado con respecto a los hechos. El factor operativo parece ser que, cuando un determinado linaje adquiere influencia, una relación con ese linaje se hace ventajosa. Entonces, si la afiliación al clan es aún mínimamente vaga, pueden hacerse corrientes cierto número de versiones rivales, cada una de las cuales tiene tanta validez como las demás. No existe ninguna versión *correcta*.

Un asunto de gran importancia estructural, pero sobre el que sólo puedo proporcionar testimonios de voz común, es el procedimiento adoptado para dividir un linaje «real». Los plebeyos, me imagino, escasamente se preocupan de esto. Una familia plebeya que se traslada a una nueva aldea, automáticamente se convierte en el núcleo potencial de un nuevo linaje local a escala de

35. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 3.
36. Hannay (1847); Mackenzie (1884), p. 62.
37. Kawlu Ma Nawng (1942).

htinggaw. Para los jefes comedores de muslos las cosas son mucho más complicadas.

La autoridad política del jefe se basa, ideológicamente, en su capacidad de preservar la prosperidad de su dominio mediante la realización de sacrificios al espíritu celeste, Madai, y al espíritu de la tierra Shadip. Tienen esta capacidad en virtud de su filiación a un remoto antepasado del clan que se casó con un espíritu celeste femenino, normalmente una hermana de Madai [38]. Este poder ritual sólo lo hereda automáticamente el hijo menor del jefe comedor de muslos. Puede pasar a otra línea —es decir, a un hijo mayor— únicamente si el hijo mayor hace una compra ritual al menor. Suponiendo que se acuerde esto, la división de los poderes rituales constituye una separación del linaje real. Se dice que se lleva a cabo de la forma siguiente [39].

Los *nat htawt* (tubos de licor) del espíritu del antepasado ya se han mencionado. Se guardan en el tejado, sobre el altar de los antepasados. Los dos hermanos que han acordado dividirse los poderes rituales entre ellos deberían llevar estos tubos a la casa del *uma du* (jefe superior) de su linaje, que puede vivir muy lejos. Habiendo llegado allí y habiendo presentado pruebas de que se han intercambiado los regalos correctos entre el hermano mayor y el menor y viceversa, se celebra un ritual religioso en el altar del *uma nat* (el espíritu antepasado del linaje cuya primera casa es la casa del *uma du*). El resultado de este ritual es que los dos tubos originales de licores, que los hermanos han llevado consigo, se dividen *(daw)* en mitades y son sustituidos por cuatro nuevos tubos, dos de los cuales se entregan al hermayo mayor y otros dos al menor. Las esposas de los respectivos hermanos llevan luego los tubos a sus casas. Los tubos se transportan de vuelta envueltos en un chal de seda como se llevaría a un niño pequeño. El hermano mayor y el hermano menor pueden ahora alegar ambos el estatus de jefe comedor de muslos. Los tubos *nat htawt* deben guardarse cuidadosamente. El simbolismo de toda la celebración es extremadamente simple. La ceremonia pretende el reconocimiento público del estatus equivalente de los dos linajes recién constituidos.

Incluso al final de todo esto, no obstante, el estatus ritual del jefe hijo menor y de sus descendientes se considera más alto que el del jefe hijo mayor y sus descendientes. Además, el jefe hijo menor es el que permanece en el dominio original, mientras que

38. Véase Capítulo IX.

39. Esta narración me la proporcionó un jefe de alto estatus de la zona del Triángulo; Gilhodes (1922), pp. 280-2, presenta una descripción similar sacada de un informador gauri. Evidentemente, existe un claro estereotipo de lo que constituye el procedimiento ortodoxo.

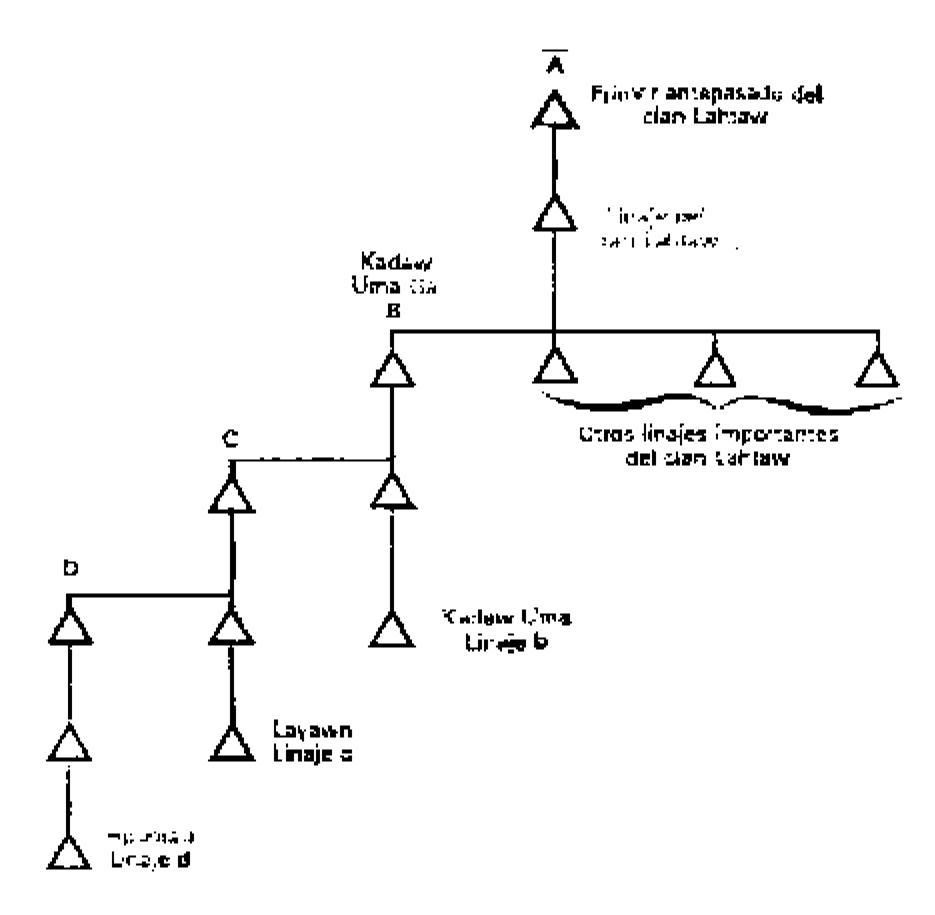


Fig. 3
Diagrama que muestra la teoría de la segmentación de los linajes y el estatus superior del *uma du*.

el jefe hijo mayor tiene que partir y ser jefe en otra parte. Si se acepta esta construcción de cómo se supone que se segmentan los linajes, de ahí se deduce que donde hoy encontramos un linaje real *d* asociado con la localidad D, es probable que se haya segmentado en el pasado de un linaje *c* asociado con una localidad C, que a su vez se segmentó de un linaje *b* asociado con una localidad B, y así sucesivamente hasta el linaje *a*, que es uno u otro de los ocho clanes fundamentales ya mencionados.

De donde se deduce que si los miembros del linaje *d* admiten que su linaje es un segmento de *c*, también admiten que el linaje *c* que todavía vive en C es su superior en rango.

Tomemos un ejemplo. Todos los miembros del linaje Hpunrau reconocen que son una sección del linaje Layawn; por tanto, reconocen que el jefe Layawn Ga es su señor soberano en todo lo referente a cuestiones de linaje. Pero los Layawn son un segmento de los Kadaw y, en algunos asuntos, el jefe Layawn tiene que remitirse al cabeza del linaje Kadaw que vive lejos, en Kadaw Uma Ga, en el Triángulo central. Los Kadaw, por ser un segmento del clan Lahtaw, tienen por supuesto que rendir deferencia al jefe superior de todo el clan, pero de hecho no existe tal jefe. En su lugar, hay alrededor de media docena de linajes Lahtaw superiores cada uno de los cuales alega ser superior a todos los demás; el Kadaw es uno de ellos.

Esta deferencia a los cabezas de linaje que residen a distancia se aplica así exclusivamente a los miembros de los linajes de los jefes y de los aristócratas, pero tienen considerable importancia en el «equilibrio de poder» total. Como ya hemos visto, el dirigente de una aldea es normalmente de rango aristocrático *(ma gam amyu)* (véase p. 106). En la mayoría de los asuntos, sus obligaciones políticas son con el jefe de su dominio *(mung duwa)*, que por regla general es de un clan completamente distinto. Sus obligaciones con el jefe de dominio son esencialmente las obligaciones del arrendatario feudal con su señor territorial[40]. Pero además, cuando se trata de asuntos de linaje, el dirigente de la aldea debe deferencia, no a su propio jefe territorial, sino al *uma du*, que es la cabeza de la rama del hijo menor de su linaje y, a través de él, a otro u otros *uma du*, geográficamente aún más remotos. De este modo, el mantenimiento de las afiliaciones al linaje sirve de freno a los poderes del jefe territorial local.

La autoridad práctica que de hecho puede ejercer el último cabeza supremo del linaje *(uma da)* sobre las ramas inferiores desperdigadas de su linaje es, evidentemente, muy ligera, pero la noción de que existe este tipo de jerarquía proporciona un sentido de lo que quizás pueda llamarse «solidaridad tribal» entre la totalidad de la población kachin. Una importante función teórica del cabeza de linaje es la de árbitro. Las disputas entre las personas que son miembros de distintos linajes locales, pero del mismo linaje superior, deben remitirse adecuadamente al jefe del linaje superior que abarca a ambos bandos. Parece dudoso incluso que ocurra esto en el momento actual y no tengo datos sobre hasta qué punto ocurría en el pasado.

Al definir una aldea (p. 135), he descrito al dirigente como el cabeza del linaje principal (p. 138). Tales linajes son linajes localizados corporativos en el sentido que aquí se implica y los miembros de tal linaje tendrán todos el mismo «nombre de casa de familia». Lo cual, no obstante, no excluye la posibilidad de que pueda haber otra u otras casas de familia desperdigadas en otras localidades que tengan el mismo nombre de casa de familia, pero por una u otra razón estén instaladas en un país extranjero.

bu ni - «aldeanos»

La importancia de esta categoría es que atraviesa todas las rivalidades de parentesco y denota explícitamente lealtad al lugar y no al linaje. El grupo de aldeas de Hpalang estaba, en 1940,

40. Leach (1952), p. 41.

dividido en facciones de las clases más diversas, pero todos los habitantes alegaban por igual ser *Hpalang bu ni* —aldeanos de Hpalang— y hablaban de Hpalang como su *bu ga* —«tierra patria»—. Normalmente todos aquellos que se reconocen a sí mismos como *bu ni* de la misma localidad compartirán un *numshang* (bosque sagrado) común y de este modo participarán en las mismas ofrendas rituales al espíritu local de la tierra, pero esto no es invariable. No era así, por ejemplo, en Hpalang. *Bu ni* en cuanto agregado de personas es la contrapartida del *mare* (grupo de aldeas) como categoría de lugar.

Categorías y agrupamientos informales

mani - «niños(as)»; *shabrang ni* - «jóvenes»;
mahkawn ni - «doncellas»; *madu ni* - «parejas casadas»;
ga ni - «jornaleros»

Desde el punto de vista del análisis estructural, los tipos más significativos de agrupamientos de la sociedad kachin son, evidentemente, las categorías de linaje y localidad, que acabo de describir, junto con las categorías de «clase» que se tratan a continuación (p. 184). Paradójicamente, los grupos de este tipo juegan en los asuntos ordinarios de la vida cotidiana un papel pequeño, aunque se vuelven sobresalientes en cualquier ocasión ritual formal.

Los grupos informales que se catalogan en esta sección atraviesan tanto los grupos de parentesco como las afiliaciones de localidad. Se basan fundamentalmente en la edad. Los kachin no tienen un sistema formalizado de gradaciones de edad como ocurre en algunos grupos naga [41]. Los niños comienzan a aprender las artesanías familiares a una edad muy temprana, pero al principio no se diferencian en categorías sociales distintas. Simplemente son niños(as) *(mani)*. Conforme llegan a una edad próxima a la pubertad *(sek)*, comienzan a distinguirse como jóvenes *(shabrang ni)* y doncellas *(mahkawn ni)*. Para la época en que han alcanzado la pubertad *(ram)*, los mozos y las doncellas duermen normalmente juntos, pero la corte y el flirteo se lleva a cabo en grupo más bien que de forma individual. Un mozo de dieciséis años pasa la mayor parte de su tiempo en compañía de una banda informal compuesta por cuatro o cinco de sus compañeros varones, no necesariamente de la misma aldea. Trabajan juntos como equipo en el campo o en tareas

41. V. g. el Ao. Véase Mills (1926).

como la edificación, y por las tardes se encuentran con sus amigas para cantar canciones y coquetear *(nchyun ga)* en alguna cita acordada con anterioridad. Una vez ha alcanzado la pubertad, un hombre joven rara vez duerme en casa (véase p. 133: *nla dap*).

Estos grupos de hombres jóvenes no tienen una organización formal, pero los grupos correspondientes de mujeres jóvenes son, hasta cierto punto, organizados. La luna se considera un *nat* femenino que cuida el bienestar de las mujeres jóvenes y existe un rito en el que sólo pueden estar presentes las mujeres y en que se invoca a la «doncella de la luna» *(shata mahkawn)*. No me es conocido hasta qué punto participan las mujeres mayores en tales sesiones, o bien si las organizan.

Al llegar a los 20 años, la mayor parte de los hombres están casados; las mujeres algo antes. Con el matrimonio ambos sexos obtienen la consideración de adultos. Los mozos se convierten simplemente en hombres, *la*; las doncellas, en mujeres, *num*. Para los casados no existen agrupamientos informales, de base sexual, que correspondan a los de los mozos y doncellas. En el matrimonio el marido y la mujer se convierten en cabezas de familia: son los «propietarios» o «señores» *(madu ni)* de su casa.

Merece la pena señalar, creo, que el cabeza de familia «es propietario» de su casa en el mismo sentido en que el jefe *(duwa)* «es propietario» de su dominio *(mung)*. El verbo *madu ni* sirve en ambos contextos.

Los cambios de estatus social como éstos se indican fundamentalmente mediante cambios de vestuario. Los muchachos no pasan por ninguna clase de iniciación ritual. Pero cuando un chico comienza a llevar normalmente espada *(nhtu)* y bolsa *(nhpye)*, espera ser tratado como un mozo más bien que como un niño. En adelante, estos dos elementos del equipamiento personal rara vez estarán fuera del alcance de sus brazos. No hay diferencias entre el atuendo del mozo y el del hombre joven casado. Conforme se hace mayor, cada vez se enorgullecerá más de su habilidad en el manejo de la espada, que es una herramienta para fines generales que se utiliza lo mismo para talar árboles que para cortarse las uñas de los dedos; los ancianos de la comunidad *(myit su ni)* pueden distinguirse habitualmente por el hecho de llevar espadas de calidad especialmente buena.

El traje de las mujeres sirve para distinguir a los kachin y varía en las distintas partes del país, pero en todas partes el peinado delata el estatus social de la mujer kachin. Cuando doncella lleva la cabeza desnuda, con el pelo cortado en línea derecha y a la altura de los hombros o la nuca. Con el matrimonio

adopta turbante; en la ancianidad lleva un turbante de dimensiones descomunales.

Las categorías de personas que he catalogado aquí, a saber, niños(as), mozos, doncellas, hombres casados, mujeres casadas, ancianos y ancianas, son las categorías entre las que distribuyen las tareas laborales.

En la construcción de un edificio, por ejemplo, los mozos hacen el tejado de paja, las doncellas acarrean la paja, las mujeres casadas preparan la cerveza, los hombres casados acarrean la madera y el bambú, los ancianos se sientan y rajan el bambú para hacer cuerda de amarrar *(pali)*, mientras que las ancianas se ocupan de sus tareas habituales de cuidar los cerdos, los gansos y los pollos. Y lo mismo ocurre en todas las actividades que necesitan un equipo de trabajo organizado. Los equipos de trabajo pueden constituirse de distintas formas, pero las tareas siempre se distribuyen según los estatus de edad.

Las actividades económicas más habituales las llevan a cabo los individuos actuando simplemente como miembros de sus familias individuales. Fuera del campo del ritual religioso existen pocas tareas técnicas que exijan un especialista profesional. No obstante, se emplea trabajo comunitario para determinados tipos de tareas, especialmente la construcción y la sementera. La mano de obra, se recluta indiscriminadamente entre solteros y casados; los jornaleros se denominan *ga ni*. El principio es que el cabeza de familia que alquila la mano de obra proporciona cerveza y comida, pero él no trabaja. Al alquilar mano de obra de esta forma, el que la alquila incurre en la deuda de un día de trabajo con cada uno de sus jornaleros. Tales deudas se libran normalmente sobre bases de reciprocidad en el curso del año. Los jornaleros no son necesariamente parientes ni vecinos cercanos del alquilador. Un jefe o un dirigente de aldea que actúa en calidad de jefe puede pedir a sus seguidores que le proporcionen trabajo para determinados fines comunitarios sin incurrir en ninguna obligación de devolver la deuda; tales fines incluyen la limpieza de los senderos y el despeje y vallado anual del campo de arroz de la aldea *(yin wa)*. El jefe también puede reunir mano de obra para llevar a cabo servicios gratis para él. De este modo, la choza de campo del jefe se construye y su campo se siembra como tareas comunitarias y no formando parte del sistema de servicios laborales recíprocos.

Las generalizaciones que he hecho aquí se aplican igualmente a los kachin *gumsa* y a los *gumlao* y en su mayor parte también sirven para los shan. La transición de la infancia a la adolescencia es más formal entre los shan que entre los kachin. Normalmente se señala por un período de residencia en un monasterio

budista con el estatus de monje novicio y por la adopción de elaborados tatuajes en los muslos[42].

Entre los shan chinos, el estatus de edad es un sistema todavía más formalizado de ceremonias del tipo de la Fiesta de Mérito (Feast of Merit)[43]. Este creciente formalismo concedido al estatus de edad en la sociedad shan está en correlación con la relativa ausencia de énfasis en el linaje.

4. Conceptos de relaciones por afinidad e incesto

mayu-dama - «parentesco por afinidad»

El significado de este fundamental concepto kachin ya se ha tratado con alguna extensión en el capítulo IV y también en dos publicaciones anteriores[44]. Aquí sólo necesito recapitular el principal argumento.

Cuando se ha producido un matrimonio, *mayu* denota la relación del linaje de la esposa con el del marido; *dama* denota la relación del linaje del marido con el de la esposa.

La regla de la exogamia consiste en que, a nivel *htinggaw* del linaje, un hombre no puede casarse dentro de su propio linaje ni en el de su *dama*; una mujer no puede casarse dentro de su propio linaje ni del de su *mayu*. Existe un matrimonio preferido, que para un hombre consiste en casarse dentro de su *mayu*, y para una mujer en casarse dentro de su *dama*.

Es necesario acentuar los siguientes puntos:

a. La relación *mayu-dama* se da entre linajes, más bien que entre individuos.

b. Se concibe como una institución duradera. Un matrimonio proporciona a los *dama* el derecho a abrir negociaciones para otro, y así se espera que lo hagan; de hecho pueden ser castigados en el caso de no hacerlo.

c. Si los *mayu* y los *dama* son de distinta clase social, es casi seguro que los *mayu* tendrán un rango más alto dentro de cualquier aldea.

d. Dentro de la comunidad local, los linajes de clase social más baja tienden a estar emparentados por afinidad con los de más alta clase social. Siendo los de clase social más alta los *mayu*.

42. Milne y Cochran (1910), pp. 54, 66. Ambas prácticas se observan ahora con mucha menos regularidad que en el pasado. La costumbre birmana era similar.

43. Véase T'ien (1949).

44. Leach (1945), (1952).

e. En algunas comunidades, tres o más linajes pueden estar vinculados en un círculo formal: *hkau wang hku* («sendero del círculo de primos»). La existencia de círculos cerrados de dispositivos matrimoniales tales como que, por ejemplo, los A son *mayu* de los B que son *mayu* de los C que son *mayu* de los A, siempre implica que todos los linajes de este círculo son de la misma clase social y, muy probablemente, tienen intereses políticos comunes.

Concepto de incesto y de relaciones sexuales ilícitas

a. *jaiwawng* - relaciones sexuales entre un hombre y una mujer de su mismo linaje *(moi, na, nau* o *sha)* o bien con una mujer de su linaje *dama (hkri)* [45].
b. *shut hpyit* - relaciones sexuales con un pariente *mayu* femenino de estatus superior, v. g., *nu* (madre), *rat* (esposa del hermano mayor).
c. *num shaw* - adulterio con una mujer casada, no siendo el marido hermano de linaje ni pariente *dama* del adúltero.

Los kachin distinguen varias clases de delitos heterosexuales, siendo la principal distinción la existente entre el adulterio con una mujer casada *(num shaw, num shut, shut hpyit)* y las relaciones sexuales con una mujer soltera excluida por las reglas de la exogamia, es decir, una mujer soltera perteneciente a las categorías *hpu-nau* o *dama*. *Jaiwawng*, el término del diccionario correspondiente a «incesto», sólo parece aplicarse adecuadamente al último tipo de delito. De este modo, *jaiwawng* incluiría las relaciones sexuales entre un hombre y su hermana y entre un hombre y su hija, pero las relaciones entre un hombre y su propia madre, creo yo, se clasificarían como *shut hpyit*. Según yo lo entiendo, los delitos clasificados como *shut hpyit* son de naturaleza sacrílega, constituyendo un ultraje a las costumbres morales, más bien que un delito legal. Así, en los tiempos de la guerra, cuando se sostenía que la soldadesca japonesa había destruido un poblado y asaltado a las mujeres, se decía que las mujeres solteras habían sido «violadas» *(roi)*, mientras que las mujeres casadas y las viudas habían sido «ultrajadas» *(shut hpyit)*. Ambos términos pueden significar «insultar», pero *hpyit* parece estar asociado con *hpyi* («bruja») [46]. El *shut hpyit* en el sentido de adulterio con un pariente *mayu* de estatus superior

45. Véase Apéndice IV.
46. Véase pp. 201 y s.

no puede dar lugar a castigos legales (*hka* - «deudas»)[47], porque el marido ofendido es por definición del mismo linaje que el adúltero. Ideológicamente, la sanción contra este delito es un castigo sobrenatural como la brujería. No tengo historias concretas sobre cómo reaccionan realmente los kachin ante este tipo de situaciones. Los delitos que se clasifican como *num shaw* («adulterio normal») son delitos civiles ordinarios. En este caso, el adúltero no está estrechamente emparentado con la mujer ni con el marido y el adulterio establece una «deuda» entre los dos varones que puede expiarse mediante venganza de sangre o compensación.

El *jaiwawng* es, conceptualmente, un delito de otra clase completamente distinta. Puede traducirse por «relaciones sexuales entre dos individuos situados en tal relación que si la muchacha se casara con el hombre como su primer marido, ello representaría una violación de las reglas normales de la exogamia». Estas reglas formales de la exogamia consisten en que un hombre no puede casarse con ninguna mujer nacida de su propio linaje —v. g., *moi* - «hermana del padre», *na* - «hermana mayor», *nau* - «hermana menor», *sha* - «hija»— ni con ninguna mujer nacida de un linaje *dama, hkri*. Las reglas formales, no obstante, se quebrantan con frecuencia. Los «hermanos» y «hermanas» clasificatorios que tienen estatus de *lawu-lahta*[48] suelen casarse. Los matrimonios entre «hija de la hermana del padre» clasificatoria *(hkri)* e «hijo del hermano de la madre» clasificatorio *(tsa)* también suelen producirse, aunque, en teoría, tal relación es incestuosa *(jaiwawng)*. En este caso la regla se vincula a la pauta de residencia. Dentro de cada comunidad es probable que exista una diferencia de estatus entre cualesquiera dos casas de familia en relación *mayu-dama*; la prohibición del matrimonio entre *tsa* y *hkri* evita las obligaciones incompatibles que se producirían si un hombre fuese a la vez *mayu* y *dama* de la misma familia. La sociedad kachin, especialmente la jinghpaw, tal como existe en la actualidad, simplemente no podría funcionar en absoluto si no se distinguiera claramente entre los parientes *mayu* y *dama* de un hombre que constituyen sus vecinos inmediatos. El matrimonio entre un *tsa* y un *hkri* que procedan de la misma comunidad es, pues, intolerable. Pero en lo que se refiere a las relaciones por afinidad fuera de la comunidad local, las reglas son mucho menos restrictivas. Realmente no importa mucho si algunos parientes *dama* geográficamente lejanos saltan bruscamente al estatus de *mayu*.

Todo esto sobre la exogamia; la teoría y la práctica de lo

47. Véase pp. 166 y s.
48. Véase p. 96.

que se permite en lo concerniente a las relaciones sexuales extramaritales está aún más vagamente definido. En teoría, un hombre no debe acostarse con una muchacha con la que tiene prohibido casarse, y sin embargo, indudablemente, muchos hombres lo hacen sin tener serios problemas. En la poesía galante del tipo llamado *nchyun ga*[49] es normal que los amantes se dirijan el uno al otro como *tsa* y *hkri*. Aunque, en el contexto del poema, esto es en parte burla, no hay razón para suponer que los nombres sean siempre inapropiados. Se considera, creo yo, bastante astuto haber tenido un *affaire* con un pariente prohibido de esta categoría; resulta más «picante» lo que está formalmente prohibido; un *affaire* amoroso con una muchacha situada en la categoría de casable *(nam)*, que en cualquier caso tiene que demostrar respeto a sus posibles maridos, escasamente merece la pena[50].

Pero los jóvenes tienen permitida tanta libertad en sus asuntos sexuales, que los padres tienen poca oportunidad de obligar al cumplimiento de las reglas formales. Si alguien se cuida de las costumbres de una muchacha será su hermano mayor soltero, y si está en buenos términos con el amante de ella (que probablemente es el *hkau* de él) no es probable que ella sufra restricciones. A menos y hasta que la muchacha se quede preñada, el «incesto» *(jaiwawng)* no crea deudas legales. Si una muchacha queda preñada de su *tsa*, entonces, la consiguiente «deuda de preñez» *(sumrai hka)* es doblemente grave y se denomina *mayu hka*. Fácilmente puede ampliarse a una seria venganza de sangre o implicar acusaciones de brujería. La versión Maran del origen de la venganza de sangre de Hpalang[51] incide sobre este aspecto. El hecho de que el hijo fuera (pretendidamente) «leporino» era demostrativo de que el *tsa* (el hijo del jefe Lahpai) había acarreado brujería a su *hkri* (la hija del jefe Maran). En realidad, una de las razones que más habitualmente se dan los kachin para explicar la prohibición del matrimonio entre *tsa* y *hkri* es que tal unión sólo produce hijos nacidos muertos o malformados[52]. La teoría inglesa de que el matrimonio entre primos hermanos tiene como consecuencia una descendencia mentalmente defectuosa es muy similar.

Aunque el concepto de *jaiwawng* se invoca sobre todo en re-

49. Hanson (1906), p. xxvii.

50. Se podría comparar el ideal romántico kachin de tener *affaires* con los *hkri* prohibidos con el ideal del "amor cortesano" de la Europa medieval, donde la amada era siempre la esposa de otro hombre. Véase Lewis (1936), Capítulo I.

51. Véase p. 112.

52. La teoría de Sema Naga es completamente comparable; véase Hutton (1921), (b) p. 131.

lación con las relaciones sexuales entre *tsa* y *hkri*, el término también se aplica a las relaciones sexuales entre germanos de sexo opuesto. Los kachin, ciertamente, considerarían las relaciones sexuales entre verdaderos germanos o parientes de linajes estrechamente relacionados con la mayor desaprobación. No tengo datos sobre si son frecuentes los escándalos de esta naturaleza ni de la naturaleza de la reacción pública que se espera. Si la relación de germandad es distante, de tal forma que la relación cae dentro de la categoría *lawu-lahta*, el incesto es puramente teórico.

Formalmente hablando, las relaciones heterosexuales entre los miembros jóvenes de una casa de familia caen dentro de distintas categorías todas las cuales son ilícitas.

1. *hpu-nau* - «hermano mayor-hermano menor». El hermano mayor tiene el papel de guardián de las costumbres de sus hermanas menores, en el sentido de vigilar que no lleven sus asuntos más allá de los límites (muy elásticos) de la corrección kachin. La institución del *nla dap*[53] implica que una muchacha sostiene sus relaciones amorosas con considerable publicidad. En alguna medida, quizás esto actúe como salvaguarda del incesto entre hermanos próximos, pero no tengo verdaderas pruebas sobre este punto.

2. *na-nau* - «hermana mayor-hermano menor». Probablemente es significativo que el mismo fonema *na* que significa «herma mayor» también signifique «lejano en el tiempo», «enfermedad», «fiesta tabú». La hermana mayor es una persona tabú con el poder de anatematizar. Inmediatamente vienen a la cabeza muchos paralelos antropológicos[54]. Pero, aunque el comportamiento formalmente correcto hacia la hermana mayor pueda ser de un respeto que limite con el hecho de evitarla, la naturaleza de la verdadera relación parece depender mucho del temperamento individual y las respectivas edades de las partes. La *na* suele estar casada y viviendo en otra parte para el momento en que el joven empieza a tener asuntos amorosos, de tal forma que la tácita evitación no es difícil.

3. *rat-rat* - «mujer del hermano mayor-hermano menor del marido». En este caso las relaciones sexuales serían adúlteras (*shut hpyit*) más bien que incestuosas (*jaiwawng*), pero estoy lejos de saber cómo afrontan los kachin la situación cuando se presenta. Si un marido se ausenta durante largo tiempo, los kachin no esperan que la esposa mantenga una gravosa castidad. El hermano del marido es entonces el adecuado sustituto como

53. Véase p. 133.
54. Firth (1936), pp. 222 y s.

compañero de cama, pero no sé lo que ocurre cuando un hermano se excede en sus derechos sobre tales cuestiones. Es preciso recordar que los kachin practican el levirato y que la viuda o las viudas de un hombre, normalmente, son tomadas como esposas por un hermano o hijo de linaje. Por tanto, en último término, un individuo puede convertirse en marido de su *rat*.

4. *gu-nam* - «hermano mayor del marido-esposa del hermano menor». Terminológicamente hablando, esta relación es la misma que se da entre un hombre y su esposa potencial (v. g., la hija del hermano de la madre [más joven que el Ego]). En teoría, me imagino, el hermano mayor del marido *(gu)* puede tomarse muchas más libertades con su cuñada que el hermano menor del marido *(rat)*. No puedo decir hasta dónde llega la diferencia en la vida real.

5. Conceptos de propiedad y posesión

Los conceptos expuestos en esta sección son de la máxima importancia para mi argumento general, pues proporcionan las categorías en cuyos términos las relaciones sociales se vinculan con los hechos económicos. En último análisis, las relaciones de poder de cualquier sociedad deben basarse en el control de los bienes reales y las fuentes primarias de producción, pero esta generalización marxista no nos lleva muy lejos. La forma en que los bienes y servicios concretos se valoran unos con respecto a otros es un fenómeno cultural que no puede deducirse a partir de primeros principios.

El antropólogo percibe el sistema social como una estructura de relaciones persistentes entre personas y grupos de personas; objetivamente, estas «relaciones» consisten en derechos y obligaciones sobre las cosas y los individuos. La palabra kachin *hka*, que normalmente se traduce por «deuda», contiene aspectos de significación que corresponden estrechamente a esta noción abstracta de relación sociológica. Cuando un kachin habla de «deudas» que debe y que le son debidas, habla de aquello que los antropólogos quieren decir con «estructura social». Lo que sigue aclarará estos conceptos.

sut - «riqueza»

Los kachin, junto con la mayor parte de sus vecinos, distinguen e incluso contraponen dos aspectos de «posesión». La soberanía, es decir, los derechos de un gobernante, se expresa

con la palabra *madu*. Un jefe posee *(madu)* su dominio en el sentido de que él es la máxima autoridad, no existe otra superior. De forma similar, el cabeza de la casa familiar es propietario/a *(madu wa)* con respecto a su casa. Pero el usufructo, es decir, el derecho «a utilizar y disfrutar durante algún tiempo» se expresa con *lu* (beber)[55] y *sha* (comer). De este modo, «comer un campo de la colina» *(yi sha)* significa simplemente ganarse la vida mediante el cultivo de un campo de la colina.

Este tipo de pensamiento no es peculiar de los kachin, sino que también lo comparten los shan y los birmanos. Así, en la Birmania prebritánica, el *myo-sa* («el comedor de un municipio») era un individuo que disfrutaba de los frutos de la imposición por el favor del rey. No por esta razón tenía necesariamente la soberanía sobre el territorio en cuestión. Las *myo-sa* más típicas eran las propias esposas supernumerarias del rey[56]; disfrutaban de los frutos del territorio, pero no lo gobernaban.

Esta distinción entre la posesión en el sentido de «tener y, por tanto, poder disfrutar en el tiempo presente» *(lu, sha)* y la posesión en el sentido de «tener derechos sobre algo o sobre alguna persona» *(madu)* tiene muchas ramificaciones. Un ejemplo muy significativo es el siguiente:

hka madu ai wa: el propietario de una deuda-el *peticionario* en un litigio (es decir, aquel que tiene derecho sobre alguna persona o sobre alguna cosa).

hka lu ai wa: el propietario de una deuda-el *demandado* en un litigio (es decir, aquel que tiene algo en disputa, lo disfruta en el momento actual, pero se lo debe a algún otro).

Este vínculo entre las nociones legales de un proceso legal y los conceptos de los derechos sobre la propiedad, lo voy a desarrollar con algún detalle.

55. De los numerosos significados posibles de *lu*, "beber" me parece el fundamental. Si bebo una cosa, disfruto de ella, la "tengo". Si tengo la acción de una cosa, "puedo" hacerla o bien "debo" hacerla. Si bebo una cosa en exceso, la "agoto", la "arruino", la "robo". De ahí que, paradójicamente, *u lu ai wa* sea "un hombre que tiene pollos", pero *u lu lu ai wa* es "un hombre que roba pollos" (!). El individuo que está en posesión física de una cosa, que la tiene y la "bebe" *(lu)*, puede también ser propietario de ella *(madu)* en un sentido mucho más absoluto, pero frecuentemente no es éste el caso. Aunque un hablante pueda hacer una distinción tonal entre *lu*-"beber" y *u*-"tener", no creo que se trate de dos palabras distintas.

56. Scott y Hardiman, Parte I, Vol. II, p. 89: "Estas señoras de menor importancia eran llamadas *myo sa* o *ywa-sa mibuya* (es decir, reinas comedoras de ciudad o comedoras de aldeas) según las ciudades o aldeas que se les asignaran como dinero para alfileres por Su Majestad". El rey Mindon tenía por lo menos 45 reinas de éstas, y "probablemente había muchas más".

Los kachin no consideran los bienes muebles como capital para inversiones, los consideran más bien como adornos de la persona. La palabra *sut*, que se utiliza para denotar a los ricos, también puede utilizarse adjetivamente para significar «elegante» en el sentido de «una chaqueta elegante». Los objetos de valor que no son los alimentos ordinarios perecederos tienen valor, fundamentalmente, como objetos de exhibición. La mejor manera de adquirir notoriedad como propietario (gobernador) de un objeto es dar posesión de él públicamente a otra persona. El receptor, ciertamente, tiene entonces el objeto, pero uno retiene la soberanía sobre él, puesto que se convierte en el propietario *(madu)* de una deuda[57]. En suma, el poseedor de objetos valiosos gana mérito y prestigio fundamentalmente gracias a la publicidad que obtiene desembarazándose de ellos.

Esto explica el hecho de que entre los kachin, como en realidad ocurre en la mayor parte de las sociedades, el valor ritual de los objetos valiosos suele parecer inversamente proporcional a su utilidad. Las espadas *(nhtu)* y las lanzas *(ri)* son objeto de uso diario en la sociedad kachin, pero las espadas y las lanzas que se cuentan como objetos valiosos de ritual *(hpaga)* para la resolución de una disputa legal rara vez son armas genuinas; es mucho más probable que sean modelos sin filo exóticamente conformados de ninguna utilidad práctica. Igualmente, las copas de los desafíos atléticos de nuestra sociedad rara vez siquiera se aproximan a un recipiente práctico de beber.

En la práctica, los kachin distinguen bastante coherentemente entre tres tipos de bienes muebles *(sut)*:

a. Alimentos ordinarios perecederos *(shahpa)* y productos forestales.

Bienes de esta clase son los objetos comerciales *(hpaga)*, es decir, de la compra y venta especulativa. Pueden formar parte de las obligaciones tributarias que hace un inferior a un superior político, pero no se utilizan en el intercambio ritual entre iguales. De este modo, no constituyen artículos para el precio de la novia ni es probable que se utilicen como compensación para resolver un delito legal.

b. Animales domésticos, especialmente ganado *(nga)*.

En las aldeas de los kachin normalmente se encuentran cuatro clases de animales domésticos, a saber, búfalo de agua, ga-

57. Los kachin hacen una graciosa distinción entre *myit madu kumhpa*, "regalos que gobiernan la mente", y *lata madu kumhpa*, "regalos que gobiernan la mano". Los primeros son objetos económicamente inútiles que, no obstante, colocan al receptor en situación de obligación con el dador.

nado tipo cebú, cerdos y pollos. Los bovinos se utilizan a veces para la labranza o para el transporte, pero el destino previsto de todos estos animales es proporcionar carne en las fiestas de los sacrificios. Los animales domésticos constituyen el artículo más importante de cualquier intercambio ritual, pero nunca van solos. Por ejemplo, el precio de la novia de un plebeyo acomodado puede ser de 4 bovinos más una lista importante de otros artículos *(hpaga)* tales como gongs, espadas, lanzas, cacharros de cocina, chaquetas, mantas. No obstante, es el ganado el que establece el valor del precio de la novia y el individuo normalmente dirá tan sólo que el precio fue de «4 animales» *(nga mali)*, sin especificar los otros artículos.

En las listas tradicionales estereotipadas que estipulan los regalos «correctos» que deben entregarse en situaciones específicas, rituales y legales, el único animal que se menciona es el búfalo de agua *(uloi)*. Otras clases de animales no tienen el adecuado estatus ritual. Los cerdos, los pollos y los cebús se utilizan ordinariamente en los sacrificios, pero sólo para las ofrendas a las divinidades menores. Los sacrificios al Madai nat, como controlador de la riqueza, siempre deben ser de búfalos. En consecuencia, ser propietario de búfalos es, más que cualquier otro factor individual, el distintivo del hombre rico *(sut lu ai wa)*[58].

c. Bienes y objetos que se utilizan en los cambios rituales que no son animales domésticos.

Hablando sin rigor, se trata de objetos valiosos no perecederos de determinados tipos tradicionales que se catalogan más abajo. Cuando se utilizan como artículos de intercambio ritual *(hpaga)* el *número* de objetos suele tener más importancia que la calidad. Al clasificar los *hpaga*, los kachin distinguen los grandes gongs de los pequeños y los fusiles que se cargan por la recámara de los que se cargan por la boca, pero el hecho de que un gong esté rajado o un fusil herrumbroso no necesariamente reduce su valor como artículo de intercambio. El valor de los *hpaga* en este contexto definitivamente no consiste en su valor ordinario en el mercado libre.

La distinción entre estas tres categorías no es absoluta, puesto que la noción de *hpaga*, en el sentido de «objeto de riqueza ritual», no sólo incluye todos los objetos de la categoría *c*, sino también el búfalo de agua de la categoría *b* y ciertos artículos

58. En el extremo septentrional del país de los nung, el "mithan" sustituye al búfalo en este respecto. En el sur, los ponys de montar se consideran *hpaga* ortodoxos; no se sacrifican.

(tales como opio, esclavos y metales preciosos) que en el pasado se comercializaban extensivamente en el mercado dentro de la categoría *a*. Por tanto, no sería cierto afirmar que los objetos de riqueza ritual no tienen valor comercial ordinario. Lo que sí es cierto que en algunos tipos de objetos de riqueza ritual no tienen valor comercial ordinario, y que el valor de un objeto valioso que se utiliza en el intercambio ritual no está completamente determinado en ningún caso por su valor comercial ordinario en el mercado libre.

He utilizado ya el término *hpaga* con el doble sentido de «comercio» y «objeto de riqueza ritual». Para explicar este concepto de forma más amplia debemos tratarlo en asociación con otra noción kachin muy importante, la de *hka* (deuda).

hpaga - «comercio»; «objeto de riqueza ritual»
hka - «deuda»

Casi todas las clases de obligaciones legales que existen entre dos kachin serán con toda probabilidad descritas como deudas *(hka)*. Si uno lleva el asunto más allá y trata de descubrir qué implica verdaderamente esta «deuda», nuestro informador probablemente la convertirá en una lista de muchos *hpaga*.

A primera vista esto no parece muy difícil. La afirmación de que el castigo por empreñar a una mujer soltera es una multa de 8 *hpaga* sugiere que *hpaga* denota una moneda. Pero la multa en cuestión presenta poco parecido con una multa en metálico de 8 chelines u 8 libras. Los 8 *hpaga* no son intercambiables; en detalle, consisten en:

1. un ternero «lo bastante pequeño para que quepa en la pocilga del cerdo»
2. un gong
3. un paso (una determinada longitud de seda birmana)
4. una pequeña cacerola de hierro
5. una espada
6. un collar - para «lavar la cara de la mujer»
7. un paso - «con que envolver al niño»
8. un búfalo hembra - «para la leche del niño»

Los artículos 1-5 se destinan a los padres de la muchacha; 6, 7 y 8 a la propia muchacha y sólo se pagan si se reclama al niño como miembro del linaje del padre[59].

En el momento de llegar a un arreglo sobre semejante asunto, los actores principales no comparecen; la discusión tiene lugar entre agentes *(kasa)*. Los agentes llegan al escenario de la

59. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 62.

reunión equipados de manojos de palitos de bambú para contar, que proceden a colocar en el suelo para «representar» a los distintos *hpaga* (este palo grande representa un búfalo, aquel pequeño de allí un ternero, y así sucesivamente). Luego comienza el trueque. Se sustituyen los artículos. Todo el mundo sabe que el demandado del caso no puede verdaderamente aportar un búfalo para el *hpaga* n.º 8. Al final los agentes pueden sustituirlo por un cerdo. El cerdo en cuestión es, pues, «el cerdo que sustituye al búfalo» *(uloi sang ai wa);* sigue estando representado por el gran palo de contar original y en el recuento del convenio se contabiliza como si verdaderamente fuese un búfalo. No se infringe la doctrina de que los cerdos no pueden contar como objetos de riqueza ritual.

Todo esto es bastante confuso y lo mejor será retroceder y considerar los conceptos verbales.

Las raíces verbales *ga (ka)* y *hka* sólo difieren en una aspiración y, en una variedad considerable de significaciones, los dos términos parecen estar emparentados. *Ga* es el hecho estático impermeable; *hka* el principio fluido activo que emerge del hecho. Por ejemplo:

ga es la tierra seca resquebrajada: *hka* es el agua del manantial
mam ka es el arroz seco: *sahka* es la comida cocinada

Bastante similar es la relación entre *hpaga*, el hecho material, y *hka*, la deuda inmaterial.

En un sentido *hpaga* simplemente significa comercio. Este uso tal vez derive del método de registrar las transacciones comerciales. En las zonas menos complejas, lejos de los mercados shan, el comerciante ambulante tiene sus asociados regulares con cada uno de los cuales tiene una cuenta corriente. Las deudas *(hka)* se graban haciendo muescas *(hka)* en un palo de contar de bambú que luego se divide por la mitad *(ga)*, quedándose cada parte con una mitad como testimonio. Lo peculiar y, para un europeo, muy confuso de este sistema es que cada muesca representa una concreta transacción *(hpaga)* y no equivale a ninguna otra muesca. Por ejemplo, en el caso de un complicado asunto entre un comerciante chino y un lisu en el país de Nam Tamai en 1943, las muescas representaban respectivamente:

a. 2 cabras
b. una pieza de algodón
c. una jarra de licor
d. una vaca
e. 6 viss de *numrin*
f. 7 viss de *numrin*
g. 6 rupias en metálico
h. una pluma llena de polvo de oro

El ajuste de este conjunto de deudas llevó la mayor parte de un día. El problema de cómo igualar los viss de *numrin*[60] con cabras y vacas se resolvió finalmente, pero en ningún momento se intentó reducir todos los valores a un medio común. Cada deuda o muesca *(hka)* tenía que ser ajustada sobre sus propios méritos.

Por tanto, *hpaga* puede traducirse como «los artículos que se especifican en una declaración de reclamación». En este caso, la reclamación se relacionaba con transacciones de tipo comercial ordinario; en el ejemplo anterior se trataba de una «reclamación» relacionada con un delito civil. Para los kachin, tanto las reclamaciones legales como las reclamaciones comerciales son *hka* (deudas). La única diferencia consiste en que, cuando se trata de las reclamaciones comerciales, los artículos pueden ser de cualquier clase, según las circunstancias del comercio, mientras que, en el caso de las reclamaciones legales, los artículos están estereotipados según la pauta tradicional. Leyden especifica los siguientes tipos de *hpaga* como tradicionalmente ortodoxos: (1) un búfalo, (2) un gong (varios tipos distintos), (3) una barra de plata, (4) un esclavo, (5) un trípode de cocinar, (6) un *n'ba* (paño con formas de distintos tipos que sirve para las faldas de los hombres, las mantas y los chales), (7) una cacerola de hierro, (8) una espada (por regla general falsa y sin filo), (9) una lanza (por regla general también falsa), (10) una chaqueta de piel de cordero, (11) una pipa de plata, (12) opio, (13) una chaqueta de seda bordada china, (14) collares de cuentas de un tipo especial[61].

Actualmente se utilizan regularmente muchos otros objetos. Fusiles y pistolas, útiles e inútiles, siempre son populares, y también cortes de tela de seda *(paso)*. El dinero normal suele aparecer como *hpaga* en las liquidaciones de reclamaciones, pero siempre es un sustitutivo de algún artículo que las circunstancias hacen inobtenible, v. g., un esclavo, una barra de metales preciosos u opio.

Como ya se ha señalado, unos pocos de estos artículos se comercian a veces en el mercado libre, pero, por lo general, los objetos de riqueza ritual de esta clase sólo cambian de manos en determinadas situaciones establecidas. Las principales ocasiones son: (a) matrimonios, (b) funerales, (c) en pago de servicios rituales por parte de los sacerdotes o los agentes, (d) con ocasión de un cambio de residencia o de la construcción de una nueva casa, (e) como compensación judicial en el ajuste de cualquier clase de disputa o delito.

60. Una raíz *coptis teeta* que se utiliza en la medicina china.
61. Kawlu Ma Nawng (1942), pp. iv, 68.

Los pagos formales que se deben en cada ocasión concreta los determina una tradición convenida[62]. Para cada clase de liquidación, la tradición especifica un número de *hpaga* y da título a cada *hpaga*. Por ejemplo, si un plebeyo tiene una reclamación contra otro plebeyo por el robo de un búfalo, el demandante tiene derecho a:

a. la devolución de su búfalo
b. otro búfalo como compensación
c. 3 *hpaga*

Las tres *hpaga* de este caso son:

i. «un gong lo bastante grande para cubrir las huellas de un búfalo» *(nga hkang magap bau)*
ii. «un collar de cien cuentas como para cabestro del búfalo» *(sumri matu hkachyi latsa)*
iii. «una espada para despejar el camino en la vuelta a casa» *(lam hkyen nhtu)*[63]

Es típico de tales títulos el que tengan un doble sentido, que se refiere simultáneamente al contexto del delito y al convenio de la disputa como tal. Así, en este caso, *hkang* es un juego de palabras sobre *hka* y el gong es para «cubrir la deuda del búfalo»; *sumri*, el cabestro, es figuradamente una cuerda de amistad, de tal forma que el collar es para «restaurar la amistad»; *lam hkyen* no es sólo despejar el camino, es «poner todo en orden».

En algunos casos, la lista de *hpaga* a que se tiene derecho es muy larga. El convenio por una venganza de sangre de un jefe, por ejemplo, incluye el pago de 100 *hpaga*, que se memorizan en una serie de estrofas poéticas. Kawlu Ma Nawng da la lista completa de *hpaga*, pero no los títulos poéticos. El tipo de simbolismo resulta aparente incluso en la forma abreviada:

1 *hpaga* por la calavera - un gong
1 *hpaga* por la espina dorsal - un fusil
1 *hpaga* por las uñas de los dedos de la mano izquierda - 5 cauris
1 *hpaga* por las uñas de los dedos de la mano derecha - 5 cauris, y así sucesivamente[64].

62. Los detalles sobre cuáles son los *hpaga* correctos para los concretos tipos de demandas varían algo en los distintos distritos.
63. Hertz (1943), p. 154.
64. Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 55-7.

Pero aunque se detalle meticulosamente la forma teórica de cada *hpaga*, mayor énfasis recae sobre el número y el título del *hpaga* que en su forma externa. El verdadero pago es siempre una cuestión de acuerdo entre las partes y en esto siempre es sumamente importante el principio de sustitución *(sang ai)*. Un artículo catalogado como «por los ojos - 2 piedras de meteorito» suena muy bien en poesía, pero no es fácil de cumplir en la práctica; este artículo, en la contabilidad final, puede transformarse en un par de habas.

Lo que tiene especial importancia es la flexibilidad del sistema. Mediante la manipulación del principio de sustitución hasta sus límites, un pobre que sólo posee unos pocos cerdos y pollos y un hombre rico, que posee muchos búfalos, puede parecer que se conforman al mismo código formal de entrega de regalos. Aunque en realidad no contribuyen con bienes del mismo valor económico, gracias a la ficción, contribuyen con los mismos *hpaga*.

Esto es importante para nuestra comprensión de las diferencias de clase. En teoría, las obligaciones de los regalos se escalonan con arreglo a la clase. Por ejemplo, el castigo teórico por hacerle un bastardo a una mujer es

entre	aristócratas	50	*hpaga*	
»	plebeyos	10	»	(8 en el distrito de Bhamo)
»	esclavos	3	»	

En la práctica, el pago depende de la situación económica de quien cometió la falta y no de su estatus de clase por nacimiento. Como veremos, «ser aristócrata» no es verdaderamente cuestión de haber nacido dentro del tipo adecuado de linaje. Lo que importa es que un individuo pueda revalidar cualquier alegación de pertenecer a la aristocracia que quiera presentar. Ahora bien, la revalidación del estatus de clase depende, más que de ninguna otra cosa, de la capacidad de cumplir correctamente las obligaciones de las entregas de regalos que son adecuadas a un miembro de esa clase. Un aristócrata será aceptado como aristócrata en la medida en que lleve a cabo sus obligaciones de aristócrata. Y es precisamente aquí donde el individuo se enfrenta con la elección.

La tradición establece las normas de lo que es correcto. Pero el principio de sustitución hace posible que cualquier hombre evite cumplir la letra de sus obligaciones, si así lo elige; sin embargo, si un individuo no paga lo adecuado, pierde «cara» (prestigio) y corre el riesgo de una pérdida general de estatus de clase. Paradójicamente, por tanto, con frecuencia suele ser cierto,

sobre todo en el caso de los individuos más emprendedores, que se paga todo lo que se puede más bien que el mínimo que se puede regatear.

Una implicación importante de ello es que, en el pago del precio de la novia, la escala de los precios tiende a estar determinada por el estatus de clase del hombre antes que por el de la mujer. Así, si la hija de un jefe se casa con un súbdito del jefe, que es de linaje aristocrático pero no de jefes, el precio de la novia que recibe el linaje del jefe será mucho menor que el que habrá que pagar con objeto de asegurar una novia del linaje de jefes para el hijo menor del jefe, que es su heredero. Por supuesto, en teoría, se paga la misma lista de *hpaga* en ambos casos[65].

Un conjunto de ejemplos concretos ilustrará este punto. En 1943 yo tenía mucho que ver con Hpunrau Tang, un joven de 18 años que era por nacimiento el jefe superior *(uma du)* del linaje Layawng de la rama Kadaw del clan Lahtaw. Todavía estaba soltero y su posición se complicaba por el hecho de que, dado que sólo era un niño a la muerte de su padre, la administración había reconocido a su hermano mayor Zau Ra como regente durante la minoría de edad de Hpunrau Tang. Zau Ra había consolidado su posición y ahora compartía una casa común con la gran familia de un hermano intermedio. Aunque Hpunrau Tang era ahora en teoría lo bastante mayor para asumir sus derechos de jefe, no confiaba en sus posibilidades de poder llegar a serlo. Comprendía claramente que nunca podría operar con eficacia como jefe a menos que pudiera persuadir de alguna forma a su hermano para que rompiera la familia extendida y se trasladara a otra parte.

La familia constaba de los siguientes miembros:

Varones

El hermano mayor (Zau Ra) casado con la hija de un jefe A
El segundo hermano (fallecido)
El tercer hermano (La Hpri), anteriormente en el ejército, había tenido siete hijos de seis mujeres distintas antes de que finalmente se casara con la última B. Ahora enriquecido comercia con opio *(kani laoban)*
El cuarto hermano (fallecido)
El quinto y menor de los hermanos (Tang Nyeng, Hpunrau Tang), el *uma* y jefe en potencia. Todavía soltero.

65. El hombre que se casa con una mujer de clase social más alta que la suya normalmente paga más de lo que en otro caso hubiera pagado, pero no tanto como pagaría un pretendiente de la misma clase que la muchacha.

Hembras

La hermana mayor (Ja Kawn) casada con el dirigente de aldea X, subordinado de los jefes Hpunrau

La segunda hermana (Ja Lu) casada con el jefe Maran Y, vecinos de Hpunrau pero menos influyentes

La tercera hermana (Aja) casada con el plebeyo Maran Z, procedente del sur, instalado en el dominio de los Hpunrau

El total de intercambios matrimoniales en cada uno de los cinco casos, A, B, X, Y y Z era complejo. Tomemos A como ejemplo. Los parientes de la novia recibieron:

10 animales (ganado)

7 *hpaga*, a saber, una chaqueta china, una manta bordada, 6 faldas birmanas, un gran gong, un gong pequeño, 140 rupias en metálico en lugar de un viss de plata, y un fusil.

Los parientes del novio recibieron, por lo menos:

6 *hpaga*, a saber, un trípode para cocinar, un cacharro de cocina de hierro, una alfombra china, un gong de diez palmos, un par de tubos para las orejas de plata, un brazalete, un collar de cuentas antiguas (presumiblemente esto se añadía a las 2 lanzas, 2 espadas, 2 cestas, 2 faldas y la colección de semillas de huerta que constituyen casi el equipamiento normal de la joven novia).

En este ejemplo, los diversos *hpaga, distintos* de los animales, más o menos se equilibran, y éste es el caso normal. En otras palabras, el verdadero costo económico del precio de la novia consiste en los artículos especificados como ganado. Aquí la evaluación era como sigue:

Matrimonio	A	Zau Ra	pagó	10 animales	
»	B	La Hpri	pagó	2 animales[66]	
»	X	Hpunrau	recibió	3 animales	
»	Y	»	»	6 animales	
»	Z	»	»	2 animales	

Hpunrau Tang explicaba que, dado su estatus de *uma*, era absolutamente esencial que pagara por lo menos 10 animales por su novia. En teoría, desde luego, los dos hermanos mayores te-

66. El precio de la novia convenido para el matrimonio B fue de dos cabezas de ganado, un viss viss de plata, un viss viss de opio, 2 escopetas; en realidad, según mis informadores, toda la transacción se hizo en forma de opio.

nían que haberle ayudado a conseguir el ganado; en la práctica parecía que estaban siendo muy anticooperativos (lo cual era bastante natural, puesto que una vez que Hpunrau Tang estuviera casado tendría que ser reconocido como jefe).

Se verá que en todos los casos, el tamaño del precio de la novia, en cuanto medida por el número de animales, corresponde al estatus de rango del novio y no al de la novia. La importancia de este hecho es considerable. Hemos visto que un elemento crucial de la estructura de la sociedad *gumsa* es que cuando un individuo se casa fuera de su propia clase social, normalmente es el hombre quien asciende por el matrimonio y la mujer la que desciende. Si el precio de la novia se fijara en tales casos de acuerdo al estatus de la novia, el sistema quebraría, pues los hombres de estatus inferior rara vez podrían conseguir la necesaria cantidad de animales y *hpaga*. Sin embargo, a pesar de lo que ocurre en la práctica, la teoría formal kachin es que el precio de la novia se ajusta a la posición de la *novia*. Esta teoría es la que permite a un jefe poderoso coger y escoger entre los potenciales pretendientes de sus hijas y utilizar sus matrimonios como instrumentos directos de alianza política. El siguiente ejemplo ilustra esto muy bien.

Los principales jefes Marip del Triángulo del Norte han tenido desde hace mucho tiempo un sistema de matrimonios circular *(hkau wang hku)*. Las muchachas del linaje Um se casan con los muchachos del linaje Mashaw; las muchachas del linaje Mashaw se casan con los muchachos del linaje N'Ding; las muchachas del linaje N'Ding se casan con muchachos del linaje Um. De vez en cuando, algunas de estas muchachas sin duda se casan con personas de rango inferior, políticamente subordinadas de sus padres; en este caso, el precio de la novia será bastante moderado. A finales de la década de 1930, el puesto gubernamental de funcionario indígena «*native officer*» *(taungok)* del Triángulo del Norte lo desempeñaba un kachin bien educado procedente de la zona de Sinlum, un plebeyo de nacimiento y de origen extranjero. En la jerarquía administrativa, el *taungok* era superior a cualquiera de los jefes; en la teoría del sistema de clases *gumsa* era su inferior. El *taungok* se casó con la hija de uno de los jefes Marip y pagó un precio de la novia de asombrosas dimensiones. Los jefes Marip justificaban el hecho diciendo que un plebeyo debe pagar ampliamente por el honor de casarse con la hija de un jefe. En realidad, lo cierto era lo contrario. Políticamente era ventajoso para el jefe estar emparentado por afinidad con un *taungok* y el alto precio pagado por la novia correspondía al *de facto* alto estatus del *taungok*.

Vemos, pues, por todo esto, que el concepto de *hpaga* tiene

gran significación, pues permite que se interpreten muy libremente reglas estructurales que tienen toda la apariencia de rigidez, abriendo de esta forma una vía a la movilidad social dentro de un sistema que pretende tener una jerarquía similar a las castas. El concepto emparentado de *hka* (deuda) es igualmente importante. Como muestran los siguientes ejemplos, los kachin tienden a percibir cualquier clase de relación mutua que pueda desarrollarse entre un par de individuos como formando parte del sistema de deudas. He escogido estos ejemplos concretos para mostrar la importancia del concepto de deuda en la situación de Hpalang descrita en el capítulo IV.

a. Si A toma dinero prestado de B: B es propietario *(madu)* de la deuda; A bebe (tiene) *(lu)* la deuda.

b. Si A roba algo a B: B es propietario de una deuda con respecto a A.

c. Si A empreña a B: el linaje de B es propietario de una deuda con respecto al linaje de A.

d. Si A mata a B, bien intencionadamente o bien sin querer: el linaje de B tiene una deuda con respecto al linaje de A.

e. Si A tiene un accidente, fatal o de otra clase, mientras está empleado por B: el linaje de A es propietario de una deuda contra el linaje de B.

f. Si A no completa los términos estipulados en un contrato (tal como el acuerdo sobre el precio de una novia) con B: el linaje de B es propietario de una deuda contra el linaje de A.

g. Si A, no siendo miembro del clan del jefe, no consigue pagar a su «jefe comedor de muslos» B el tributo de la pata trasera *(magyi)* de un animal que ha sacrificado, B es propie-

h. Si el linaje A y el linaje B son *mayu-dama* y un mucha-

tario de una deuda contra A.

cho del linaje B se casa con una muchacha del linaje C sin informar antes a los A y haber pagado una compensación simbólica, entonces el linaje A es propietario de una deuda contra el linaje B.

i. Si un hombre del linaje A muere dejando una viuda del linaje B y ningún otro varón del linaje A «la recoge» como esposa por levirato: el linaje B es propietario de una deuda contra el linaje A.

Si las dos partes comprendidas en una relación de deuda caen dentro de la jurisdicción de un mismo jefe, entonces recae sobre el jefe hacer que lleguen a un acuerdo sobre los términos de la compensación. Cuando se conviene la compensación, suma tantos *hpaga* de la forma que hemos visto.

Cuando se consigue el arreglo, ello siempre se produce a consecuencia de la negociación de terceras partes *(kasa)* que habitualmente son personas de superior posición social que los actores principales. Cuando dos jefes tienen una disputa, puede haber dificultad en encontrar alguien lo bastante superior para que actúe como *kasa*, y los casos de este tipo son los que tienen más probabilidades de degenerar en vendetas.

En principio, cualquier deuda sobresaliente, no importa cuál sea su origen, es potencialmente una fuente de vendeta. Para los kachin, vendeta y deuda son la misma cosa: *hka*. Especialmente las deudas entre extraños deben resolverse con rapidez, pues de lo contrario el propietario de la deuda tiene una legítima excusa para recurrir a la violencia; por otra parte, y en contraste con el caso anterior, las deudas entre parientes, especialmente entre los parientes por afinidad, no son cuestiones urgentes. De hecho, como ocurre entre *mayu* y *dama*, algunas deudas se dejan siempre pendientes casi por motivos de principios; la deuda es una especie de cuenta de crédito que asegura la continuidad de la relación. Existe, pues, una especie de paradoja en que la existencia de la deuda pueda significar no solamente un estado de hostilidad, sino también un estado de dependencia y amistad. Para la forma de pensar de los kachin, la cooperación y la hostilidad no son muy diferentes [67]. Volveré a referirme a este punto cuando examinemos el concepto kachin de brujería.

Es de señalar que, con pocas excepciones, se considera que las deudas existen entre linajes más bien que entre individuos. Cualquier deuda sin pagar puede traspasarse de generación en generación. De hecho, es de lo más improbable que una vendeta importante se arregle dentro del tiempo de vida de ninguno de los que la iniciaron.

La estrecha correspondencia entre el concepto kachin de deudas y el concepto del antropólogo de estructura social debe resultar ahora aparente. La tradición y el ritual kachin establecen cuáles son las relaciones adecuadas entre los individuos, es decir, especifica qué obligaciones tiene A con B y B con A. Las deudas aparecen cuando alguien tiene la sensación de que estas obligaciones formales no se han cumplido adecuadamente.

Los *hpaga* (objetos de riqueza), que son los medios mediante los cuales se arreglan las deudas, constituyen de esta forma una especie de medio de circulación de las obligaciones sociales. El dinero normal, tal como se utiliza en el mercado, es un medio para el intercambio de bienes; cualquier clase de bienes puede convertirse en cualquier otra gracias a ese medio. Por tanto,

67. Cf. Wilson (1945), p. 26 n.

también en el sistema kachin de obligaciones sociales, cualquier clase de obligación puede equipararse con otra mediante el medio de los *hpaga*. Los matrimonios se legitiman, las contiendas de sangre se arreglan, los títulos sobre la tierra se transfieren, todos en términos de esta única especie de medio de circulación. Las unidades del medio de circulación son objetos formalizados no directamente intercambiables entre sí.

En algunos sentidos, los *hpaga* pueden concebirse como análogos a las cartas individuales que se utilizan en el juego del póquer. Un contexto ritual exige la presentación de cuatro ases, otro de flush royal color: las cartas sólo tienen valor en su contexto. De este modo, la adquisición de *hpaga* no es un fin en sí mismo. Los *hpaga* son medio para manipular el estatus social y se utilizan en un juego que se desarrolla según reglas establecidas; pero, al igual que con el póquer, la simple comprensión de las reglas proporciona muy poca idea de cómo se desarrolla el juego en la realidad. En el sistema teórico, el valor de cualquier *hpaga* concreto es ritual y simbólico; en la vida real, los verdaderos *hpaga* sólo son sustitutivos de los objetos tradicionales. Los verdaderos *hpaga* tienen a la vez significación ritual y económica.

Ahora resultará más fácil comprender por qué, como anteriormente vimos en esta sección, la diferencia entre ser propietario de bienes (que pueden ser regalados) y ser propietario de tierra (sobre la que simplemente se afirma la soberanía) la entienden los kachin como la misma clase de diferencia que se produce entre el deudor y el acreedor en una transacción económica o entre el demandante y el demandado de un litigio.

Tenencia de la tierra

Algunas de las distinciones que deben trazarse entre los distintos tipos de tenencia de la tierra por los kachin se han señalado ya. Los aldeanos individuales sólo tienen derecho al usufructo de la tierra: «la comen» *(sha)*. Por otra parte, los jefes y los dirigentes de aldea son propietarios de la tierra *(madu)* o la gobiernan *(up)*. Esta última clase de propiedad implica derechos de soberanía sobre la tierra más bien que derechos sobre sus productos. Los derechos tienen valor como símbolos de estatus; desde un punto de vista estrictamente económico su valor, si existe, es negativo, puesto que acarrean gastos al propietario.

Los derechos de usufructo y tenencia pueden traspasarse libremente. Así, cuando los kachin despejan un trecho de jungla para hacer un campo de colina, en la mayor parte de los

casos ha sido despejado con anterioridad y cada parcela «pertenece» al linaje que despejó primero la jungla virgen. Pero cuando se despeja la tierra por segunda vez, no necesariamente la utiliza el mismo linaje. Otros linajes pueden utilizarla, a veces sólo «tomándola prestada», a veces pagando una renta simbólica. Lo mismo puede decirse de la tierra sometida a cultivo permanente. La tierra «es propiedad» del jefe; el campesino individual tiene derecho a la tenencia permanente, que puede traspasar a otro sin que ello afecte a la propiedad soberana del jefe.

Por el contrario, los derechos de propiedad que pertenecen al jefe no pueden traspasarse con facilidad. Son derechos ritualmente determinados que recaen sobre los miembros de un determinado linaje. No pueden comprarse ni venderse de forma azarosa. Si es que se traspasan, la transferencia debe llevarse a cabo de forma ritual, con el adecuado intercambio de *hpaga*.

En este último sentido, el tipo más completo de propiedad *(madu)* es la que posee un «jefe comedor de muslos» (p. 142 y s.). La carne que recibe de su tributo de «muslos» tiene poco valor económico; desde el punto de vista kachin, la importancia del pago de muslos consiste en que simboliza el reconocimiento de las reclamaciones del jefe sobre otros derechos, y todos estos otros derechos son símbolos del estatus. Son: el derecho a cometer violencia sobre la tierra, el derecho a hacer ofrendas al Madai *nat*, el derecho a cavar zanjas alrededor de las grandes sepulturas que son prerrogativa de las personas de sangre real, el derecho a erigir el gran poste principal de la casa *(nhpu daw)* (característico de la casa del jefe), el derecho a celebrar un *manau* (p. 140)[68].

Así, junto al contraste y la oposición entre posesión como soberanía y posesión como derecho al usufructo, encontramos el hecho de la soberanía misma como un manojo de derechos cada uno de los cuales puede disfrutarse por separado. Una revisión de las diversas formas en que puede adquirirse o adquirirse parcialmente la soberanía demostrará esto.

a. La forma ordinaria en que un jefe comedor de muslos adquiere su título es por herencia directa, sea de su padre o (si el viejo jefe no tiene hijos) de un pariente de su linaje. El heredero debe ser el hijo menor. Parece probable que, incluso en ausencia de la intervención de un poder soberano, el hijo menor no estará muchas veces en situación de retener el poder contra la oposición de sus hermanos. De hecho, no siempre la sucesión

68. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 58.

va al hermano menor[69]. Retrospectivamente, la sucesión a través de otra línea que la del hermano menor puede utilizarse para desacreditar la validez del título de un jefe. El «hijo menor», creo yo, debe interpretarse como el hijo menor vivo en el momento de la muerte del padre, pero esto deja lugar a equivocaciones. Se reconoce que el siguiente en orden de superioridad a la sucesión es, después del hijo menor, el hijo mayor.

b. En ausencia de un poder soberano, el hijo de un jefe que gobierna (especialmente el hijo mayor) puede reunir seguidores personales *(zaw)* de su propio linaje y crear una aldea en un territorio previamente no reclamado, dándose a sí mismo el título de jefe. Si es de carácter fuerte, el título será tácitamente reconocido, pero si se planteara una contienda los extraños dirían que sólo es un «jefe pretendido» *(gumrawng gumsa du)*. En especial, los árbitros extraños repudiarían el derecho de tal individuo a ser un «jefe comedor de muslos», a menos que haya pasado públicamente por una ceremonia formal *(nat htawt daw)* para la compra de los poderes rituales sobre el Madai *nat* a su hermano menor. La principal sanción que preserva los derechos del hermano menor contra sus hermanos mayores es que los derechos de «comer muslos» no pueden traspasarse de la línea del hermano menor sin el acuerdo formal y público del propio hermano menor. Puede que merezca la pena recordar aquí que una alta proporción de los dirigentes de aldea que, bajo el régimen británico, se autocalificaban de jefes *(duwa)* no eran «jefes comedores de muslos» desde el punto de vista kachin; no eran poseedores de un título legítimo formalmente comprado a la línea del hermano menor de su linaje.

c. En ausencia de un poder soberano, puede tener lugar una guerra que conduzca en último término a la transferencia del título de la jefatura por derecho de conquista (como en Hpalang). Esto no parece haber ocurrido muchas veces, ni siquiera en los días anteriores a la llegada de los ingleses. Más frecuente era que una vendeta importante entre jefes rivales fuera llevada en último término a un arbitraje y, en el convenio, una de las partes cediera la tierra mientras que la otra parte daría una hija en matrimonio[70]. El nuevo jefe, por tanto, sería *dama* del antiguo, que de esta forma mantendría una especie de soberanía distante sobre su antigua tierra. Los matrimonios Layawng presentados en la p. 172 son un ejemplo de esto. Los Hpunrau-Layawng

69. Según Neufville (1828), p. 341, la sucesión entre los singpho de Assam es confesadamente para el hijo mayor, mientras que el menor sólo hereda las propiedades muebles. Autoridades posteriores (v. g., Dalton [1872]) repiten esta afirmación. Green (1934) hace afirmaciones similares con rescpcto a los kachin del Triángulo del Norte. Véase más adelante, p. 282.

70. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 55.

alegan haber adquirido su tierra mediante conquista a un linaje Lahpai hace tres generaciones. El linaje Lahpai en cuestión había sido su *mayu* antes de la vendeta y otra vez se convirtió en su *mayu* después de la vendeta. La muchacha A era miembro del linaje Lahpai. En Hpalang, los jefes Nmwe sin duda se habrían convertido en *dama* de los jefes Lahpai si los británicos no hubieran insistido en que los jefes Lahpai residan realmente dentro de los límites del territorio disputado.

La cesión de la tierra de un linaje a otro se señala con la celebración de un «*manau* de victoria» (*padang manau*) al que colaboran ambas partes. En adelante, la validez del derecho del nuevo jefe a ser un jefe comedor de muslos se basará en el hecho reconocido de que tuvo lugar este *padang manau*.

d. Si el linaje de un jefe desaparece, de tal forma que no hay herederos varones y si los miembros de los linajes estrechamente emparentados del mismo clan están de acuerdo, entonces la sucesión puede pasar por una hija en vez de por un hijo. La tierra se considera como si fuese uno de los *hpaga* de la dote de la muchacha y su marido y los herederos de su linaje se convierten en los detentadores del título. La tierra así transferida se denomina *kungdawn ga*. Tal transferencia es rara[71]. El modo de transferencia recuerda el anterior de (c); el nuevo jefe es *dama* con respecto al antiguo.

e. El hijo de un jefe que gobierna puede reunir seguidores (como en b) y establecer una nueva aldea dentro del dominio de algún otro jefe. Para hacerlo debe comprar los derechos de tenencia a su nuevo jefe. Según las circunstancias y la naturaleza y el número de los *hpaga* que se transfieran, su estatus puede ser el de *salang wa* o bien el de un pequeño jefe, *duwa*. Por ejemplo, si es reconocido como pequeño jefe puede tener derecho a levantar un poste de casa de jefe y a tener una zanja cavada alrededor de su tumba, y tener un altar *Madai dap* en su casa, y tener un *numshang* distinto para su aldea, pero todavía no sería un jefe comedor de muslos, no tendría el derecho a reclamar «muslos» a sus seguidores ni a celebrar un *manau* sin permiso de su jefe superior.

Una transferencia parcial de soberanía de esta clase es un asunto que concierne a todo el linaje de cada jefe y la cuestión se arregla mediante agentes (*kasa*) al igual que el matrimonio. De hecho la transacción se parece estrechamente al matrimonio. El «precio» de la tierra incluye un collar de 100 cuentas, y la devolución de regalo por parte de los vendedores incluye una espada y una lanza; la espada se retiene como prueba de la lega-

71. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 58.

lidad de la transferencia de tierra exactamente igual que la espada de la novia se retiene como prueba de la legalidad del matrimonio[72]. Como ya se ha explicado, en tales circunstancias sería normal que el jefe arrendatario subordinado se convirtiera de hecho en hijo político *(dama)* del jefe superior.

f. En el capítulo IV se explicó que el método ortodoxo de llevar a cabo una venganza de sangre no consistía en realidad en recurrir a la guerra abierta, sino en alquilar guerreros *(share)* que realizaran asesinatos entre el enemigo. Tales guerreros no necesitan ser (y generalmente no son) parientes próximos de sus empleadores. Tales guerreros pueden ser retribuidos por sus servicios por medio de *hpaga* de la forma habitual, pero también pueden ser premiados con una concesión de tierra. Tal tierra se denomina *regau ga*. Yo creo que el derecho sobre tal tierra es similar al que tiene un pequeño jefe (véase e), pero no tengo las ideas claras al respecto. Cuando un jefe tenía una vendeta, tenía el derecho legal a pedir ayuda (i) a sus compañeros de clan y (ii) a sus *dama*. La recompensa por los servicios prestados sería menor si se basaba en el parentesco que si simplemente se trataba del servicio de un *share* alquilado. En Hpalang, uno de los temas en disputa era exactamente por qué los Laga y los Gumjye habían venido originalmente a ayudar a los Nmwe. El punto en cuestión era si la tierra de las aldeas Laga y Gumjye se detentaba como *regau ga* o simplemente en dependencia feudal de los Nmwe[73].

A partir de todo esto podemos ver que los cabezas de las casas familiares, los dirigentes de aldea, los pequeños jefes y los jefes que alegan «ser propietarios» de la tierra *(madu)* en realidad basan el alegato en una diversidad de distintos derechos. Las diferencias entre estos derechos son, en primera instancia, de significación ritual antes que económica y sirven como símbolos de estatus para los distintos grados de «propietarios». Por tanto, para seguir adelante, debemos examinar la ideología kachin con respecto a los conceptos de rango y diferencias de clase.

72. Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 57-8. Se dice que la espada simboliza la "separación" de la tierra (¿y/o de la esposa?) del linaje original, la lanza denota el derecho de los nuevos propietarios a la violencia sobre la tierra (¿o con la novia?). Pero una vez más hay una multitud de simbolismos. La lanza es fálica; la lanza denota la transferencia de la descendencia masculina de la novia; pero *ri*, lanza, es también un juego de palabras sobre *ri*, cuerda, la cuerda de la amistad que enlaza juntos a *mayu* y *dama*.

73. Véase p. 116; cf. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 58.

6. Conceptos de rango y clase

Lo que hace a los kachin especialmente interesantes desde el punto de vista antropológico es que tienen una sociedad a la vez segmentaria y con estratificación por clases. En la mayor parte de los tipos de sistemas de linaje que hasta el momento se han descrito con algún detalle, el proceso de la segmentación de linajes conducía a una «oposición equilibrada» entre los segmentos resultantes más bien que a un orden de estatus, el superior y el inferior. Por esta razón, entre otras, la interesante tipología de sistemas políticos que Fortes y Evans-Pritchard han sugerido para las sociedades africanas [74] no abarcaría a la sociedad *gumsa* kachin.

Los tikopia, tal como los describió Firth [75] tienen verdaderamente lo que puede considerarse un sistema de linajes «puro», asociado con nociones de jerarquía de clases, pero en este caso toda la escala de las actividades sociales tiene una escala tan diminuta que la analogía no es muy útil. Creo que hay abundantes sociedades en el mundo del tipo de la *gumsa* kachin, pero si esto es así, los antropólogos aún no han conseguido estudiarlas. Eso hace que me sea más difícil alcanzar la lucidez.

En lo que voy a decir ahora, repito en alguna medida lo que ya he dicho, pero estoy argumentando desde un punto de vista distinto. En las secciones anteriores nos hemos ocupado fundamentalmente de la naturaleza de los segmentos de linaje y de las relaciones de los estatus entre sí. Ahora nos ocupamos de cómo estas mismas relaciones de los estatus encajan dentro de la propia noción de los kachin de que su sociedad está estratificada en clases de rigidez casi similar a las castas.

Sinceramente, la teoría kachin *gumsa* sobre las diferencias de clase es casi completamente incoherente con la práctica kachin. Quiero, pues, explicar no sólo cuál es la teoría kachin, sino también mostrar que las incoherencias en el comportamiento real afectan a toda la estructura social.

En teoría, el rango depende estrictamente del estatus de origen; todas las reglas legales están entramadas como si la jerarquía de aristócratas, plebeyos y esclavos tuviera una rigidez y exclusividad similar a la de las castas. En la teoría kachin, el rango es un atributo del linaje y cada individuo adquiere su rango de una vez para siempre del linaje en que nace. Resulta fácil ver que esta teoría es una ficción, pero es menos fácil comprender exactamente de qué clase de ficción se trata.

74. Fortes y Evans-Pritchard (1940), Introducción. Los linajes bantús meridionales suelen estar ordenados jerárquicamente; cf., v. g., Hilda Kuper, *An African Aristocracy* (1947).

75. Firth (1939), Capítulo 6.

Parecería que, en los tiempos anteriores a la llegada de los británicos, una elevada proporción del total de la población —en algunos lugares casi la mitad[76]— estaba clasificada como *mayam*, término que el diccionario traduce por «esclavos». Los británicos desaprobaban la esclavitud y suprimieron la institución del *mayam*. Por tanto, es difícil descubrir la exacta naturaleza de la institución original o descubrir si «esclavitud» es una adecuada descripción de ella[77].

Lo que las pruebas sugieren es que la esclavitud kachin tenía un gran parecido con el sistema *tefa* de los chin centrales[78], el sistema *sei* de los lakher[79], el sistema *boi (bawi)* de los lushai[80], y el sistema *mughemi* de los sema[81], o en este sentido con la «esclavitud» de la Birmania prebritánica[82].

Casi todos los esclavos eran propiedad del jefe o dirigente de la aldea. En muchos casos, el estatus de esclavo equivalía al de deudor permanente. Pero, como hemos visto, el rol del deudor en la sociedad kachin no es necesariamente desventajoso. El esclavo podía estar en cautiverio por deudas bajo su señor; pero también tenía derechos sobre su señor. Su situación global se asemejaba a la de un hijo adoptado o bastardo *(n-gyi)* del jefe, o incluso aún más a la de un hijo político pobre *(dama)* que trabaja para ganarse la novia. Así, mediante una especie de paradoja, el «esclavo», aunque considerado del estrato social más bajo, se mantiene más cerca del jefe que los miembros de cualquier otra clase mencionada.

El jefe dispone los matrimonios de sus esclavos exactamente igual que hace con los de sus verdaderos hijos. Cuando un esclavo se casa con una esclava, los hijos serán esclavos del señor del padre (puesto que habría pagado el precio de la novia). De forma similar, si un esclavo varón se casa con una mujer libre, los hijos serán esclavos del señor que pagó el precio de la novia. Pero si un hombre libre se casa con una esclava, el precio de la novia sería pagado al señor de la esclava y serviría para redimir a los hijos.

Durante el siglo XIX, la mayor parte de los esclavos kachin parecen haber sido de origen assamés. Los assameses se capturaban en grandes cantidades durante el período de la ascenden-

76. Barnard (1930), p. 182.
77. La descripción más detallada de que se dispone parece ser la que presenta Green (1934), pp. 86-91. Se cita aquí con el permiso de Col. Green en el Apéndice III.
78. Stevenson (1943), pp. 176 y s.
79. Parry (1932), pp. 223 y s.
80. Hutton (1921*b*), Ap. IV; Shakespear (1912), pp. 46 y s.
81. Hutton (1921*b*), pp. 145 y s.
82. Sangermano (1893), pp. 156, 261 y s.; Richardson (1912); Lasker (1950).

cia birmana en Assam poco antes de 1824 y estos cautivos y sus descendientes fueron comercializados por todas las colinas Kachin. Así, en 1868, Anderson encontró que la mayor parte de los esclavos shan y kachin de Bhamo eran de origen assamés[83]; en 1910, Grant Brown encontró en el alto Chindwin aldeas enteras de hablantes de kachin descendientes directos de esclavos assameses[84]. Incluso cuando los esclavos kachin del valle de Hukawng fueron manumitidos en 1926, era todavía de notar que, de un total de 3.466, 2.051 eran de origen assamés[85]. Pero los esclavos de este tipo no parecen haber sido tratados de forma en absoluto distinta que los «esclavos» cautivos bond que eran kachin. Lo escrito sobre este punto por Neufville en 1828 es interesante.

«Cuando estaban en su propio país, y antes de que el saqueo de Assam los proveyera de esclavos, parecen haber cultivado sus tierras y llevado a cabo todos los fines de la vida doméstica por medio de una especie de siervos voluntarios reclutados entre los individuos más pobres y más desamparados de su propio pueblo, quienes, cuando se veían obligados por la necesidad, tenían la costumbre de autovenderse en cautiverio, bien temporalmente o para toda la vida, a sus jefes o vecinos más prósperos. A veces recurrían a dar este paso con objeto de obtener esposas de las hijas y, en cualquier caso, eran incorporados a la familia realizando servicios domésticos y agrícolas, pero sin ninguna obligación. Los singphos en este estado se llamaban gumlao.»[86]

Omitiendo de momento la descripción de estos «esclavos» como *gumlao*, es evidente que los informadores de Neufville consideraban el estatus de «esclavo» como próximo al del hijo adoptivo o al de *dama* pobre.

Las reglas formales sobre el pago de *hpaga* tal como se han presentado antes en la sección 4 de este capítulo en general sólo distinguen tres clases, a saber, los jefes *(du)*; los plebeyos nacidos libres *(darat)*; y los esclavos *(mayam)*. Pero también existen clases intermedias que hacen borrosas las diferencias entre estas categorías. *Ma gam amuy* (linaje del hijo mayor) denota aristocracia. Los linajes aristocráticos no son, en este sentido, los linajes de los jefes, sino de linajes suficientemente próximos a los jefes para que sus miembros puedan alegar que descienden

83. Anderson (1871).
84. Grant Brown (1925), p. 16.
85. Barnard (1930), p. 182.
86. Neufville (1828), p. 240. Esta es la primera referencia al término *gumlao*, Cf. p. 221.

de jefes y pensar que sus descendientes pueden algún día volver a convertirse en jefes. De manera similar existe una categoría *surawng*[87] que comprende (en teoría) los hijos de las esclavas con hombres nacidos libres; una categoría que confunde la distinción entre libres y no libres. Los plebeyos *(darat daroi, mayu maya)* son simplemente una categoría residual, los linajes «ordinarios» que no son aristócratas ni esclavos.

La clase kachin no está en correlación directa con el estatus económico, ni en el sentido ritual ni en el objetivo. El «rico» kachin *(sut lu ai wa)* es, como hemos visto, el hombre que posee muchos *hpaga*, pero ello no implica necesariamente que sea rico en términos de bienes económicos ordinarios. En la ideología kachin no existe la sugerencia de que el «rico» sea necesariamente aristócrata ni que el aristócrata sea necesariamente «rico». Hay jefes ricos y jefes pobres; aunque es cierto que un jefe poderoso siempre es rico. Dentro de cualquiera de los dominios no existe diferencia sustancial entre el nivel de vida de los aristócratas y de los plebeyos; los miembros de ambas clases comen la misma comida, visten las mismas ropas, practican los mismos oficios. El señor y el esclavo viven en la misma casa y casi en las mismas condiciones.

En teoría, las diferencias de clase kachin tienen características de casta: lo que quiere decir que se trata de una distinción ritual. Ciertos individuos nacen nobles. Las personas de clase superior a la propia son merecedoras de honor *(hkungga)*, y esto es cierto incluso si el individuo en cuestión es pobre y es un imbécil. Los honores se manifiestan mediante la deferencia, especialmente mediante ofrendas de regalos y mediante el uso de un estilo de habla adecuadamente florido o poético.

En teoría, pues, las personas de clase superior reciben regalos de sus inferiores. Pero ninguna ventaja permanente se deriva de ello. Cualquier persona que recibe un regalo se ve por eso colocado en deuda *(ka)* con el dador. Durante algún tiempo el receptor goza de la deuda (la tiene, la bebe: *lu*), pero el dador es el propietario de la deuda (la gobierna: *madu*). Por tanto, paradójicamente, aunque el individuo de alto estatus se define como el que recibe regalos (v. g., «jefe comedor de muslos»), constantemente está sometido a la coacción social de dar más de lo que recibe. De otra manera será tenido por tacaño y un individuo tacaño corre el riesgo de perder su estatus. Pues

87. Cf. Barnard, citado en Carrapiett (1929), p. 99. Personalmente nunca he oído que se usara el término. Presumiblemente, con la abolición de la esclavitud ha perdido su utilidad. Green (1934) hace la interesante observación de que los *surawng* serían por regla general los bastardos *(n-gyi)* de una esclava y padre aristócratas de la familia del propietario. Sus descendientes sin duda se encontrarían bien situados para conseguir el reconocimiento como aristócratas.

aunque los kachin sostienen que un hombre nace de alto rango y no reconocen que es posible el ascenso social, fácilmente admiten que es posible «bajar la colina» *(gumyu yu)*, es decir, perder el estatus de clase.

En la práctica parece igualmente posible mejorar de estatus. Puesto que, en teoría, el rango se adquiere por nacimiento, es evidente que la clase es un atributo de linajes enteros y no de individuos. Por tanto, un individuo que desee ser reconocido como de alto nacimiento, no sólo debe procurar su propio reconocimiento, sino el de todo su linaje. Por regla general esto no es muy difícil. La mayor parte de los linajes plebeyos puede alegar alguna clase de conexión aristocrática y en todos estos casos cabe la posibilidad de maniobrar y de lograr el ascenso social. No obstante, unos cuantos linajes son notoriamente «plebeyos» —es decir, no tienen conexión de ninguna clase con los clanes reales «de los jefes»—; a éstos el sistema *gumsa* no tiene mucho que ofrecer; los dirigentes de tales linajes pretenden ser reconocidos como *bawmung* o bien como sacerdotes más bien que como jefes.[88]

Cuando un linaje plebeyo tiene remotos derechos a la aristocracia, un individuo ambicioso puede conseguir ascender en la escala social mediante la repetida revalidación de estos derechos. Tal individuo, en la terminología kachin, posee *hpaji*. *Hpaji* es la contrapartida de *sut* (riqueza); se manifiesta por la prodigalidad en la hospitalidad y en dar fiestas. Puede traducirse por «sabiduría» o «astucia». Sólo los ricos pueden costear fiestas; sólo el sabio y astuto sabe cómo hacerse rico. La sabiduría, en sí, no necesariamente implica aristocracia, pero cuando se presenta el ascenso social, el astuto tiene ventajas.

Tenemos, pues, una situación en la que la jerarquía de clase se supone rígida, pero de hecho no lo es. En tal situación, tendrán mucha importancia los símbolos que se relacionan al rango y el derecho a utilizar dichos símbolos se conservará celosamente. Ya hemos visto este proceso en funcionamiento al ocuparnos de la tenencia de la tierra. Hemos visto, por ejemplo, que el estatus político de cualquier linaje dentro de la aldea se determina por los vínculos de pertenencia al clan y de afinidad que

88. El problema de si un linaje plebeyo puede mantener alegaciones a la aristocracia es en gran medida una cuestión de nombres. De la misma forma que nuestro College of Heralds puede normalmente proporcionar un árbol genealógico para cualquier nombre como Howord, o Howarth, o Howard, pero le es difícil hacerlo si el nombre del solicitante es Smith, me imagino que una familia plebeya verdaderamente influyente siempre puede conseguir ser reconocida como de origen de jefes *(du baw)* si mantienen su posición durante bastante tiempo. Cf. p. 295 Kareng-Hpauwi. Para el estatus de los sacerdotes, véase p. 210.

relaciona a ese linaje con el «linaje principal», es decir, el linaje del antepasado fundador de la aldea. Por esta razón, las exactas relaciones de estatus que originalmente existían entre los distintos antepasados fundadores de los distintos linajes que ahora componen la aldea o el grupo de aldeas, son asuntos de la mayor importancia.

Se dedica una gran cantidad de ingenuidad a falsificar las evidencias de este asunto crucial. Las historias de la vendeta de Hpalang presentadas en el capítulo IV son excelentes ejemplos. Es evidente que en cada generación, cada facción rival dentro de un grupo reinterpreta las tradiciones del pasado adecuándolas a sus gustos. Resulta imposible decir hasta qué punto cada individuo se da cuenta de cómo funciona este proceso de «reescribir» la historia.

El ascenso social, pues, es el resultado de un proceso dual. El individuo adquiere primero prestigio mediante la gran profusión en el cumplimiento de las obligaciones rituales. Luego este prestigio se convierte en estatus reconocido mediante la revalidación retrospectiva del rango del linaje del individuo. Esto último consiste, en gran medida, en una manipulación de la tradición genealógica. La complicada naturaleza de las reglas kachin de sucesión hace tal manipulación particularmente fácil.

Hemos visto que, por derecho natural, el hijo menor sucede al padre en sus derechos a hacer sacrificios a las deidades ancestrales del linaje y que, aunque otros miembros del linaje del padre puedan sucederle en ocasiones, éstos primero deben «comprar» los derechos del cargo al hijo menor mediante los adecuados regalos rituales. Por tanto, en el curso del tiempo, el linaje total de un jefe incluye cierto número de ramas colaterales que trazan su descendencia a partir de los hermanos mayores de los jefes. En tal caso, sólo la «línea del hijo menor» es, estrictamente hablando, *duamyu*, «del mismo tipo del jefe»; las líneas colaterales son inferiores, son *ma gam amyu*, «del tipo del hijo mayor».

No obstante, permítaseme poner el énfasis en que la línea superior inmediatamente posterior a la del hijo *menor* es la del hijo *mayor*. En el ejemplo ficticio del diagrama, A_1, A_2 y A_3 son los hijos menores y se suceden sucesivamente por derecho de nacimiento. Pero si A_3 muere sin descendencia, el siguiente de la línea es su hermano mayor B_3 y no C_3. Además, esto no puede evitarse mediante adopción como ocurre en otras sociedades. A_3 pueden adoptar un hijo, pero eso no afectará a la sucesión del cargo ritual. Retrocediendo una generación, los descendientes de B_2 y C_2 con el tiempo llegarán a considerarse linajes distintos. Luego, por lo referente al rango, los descendientes de B_2 serán

superiores a los de C_2. Pero de los descendientes de B_2, la línea que nace de D_3 será superior a la que nace de E_3. El orden de rango de los individuos que aparecen en la tercera generación es la siguiente: A_3, B_3, C_3, D_3, E_3, F_3.

Para complicar todavía más las cosas, pueden utilizarse varios criterios adicionales para demostrar que el linaje A es decisivamente superior al linaje B o viceversa.

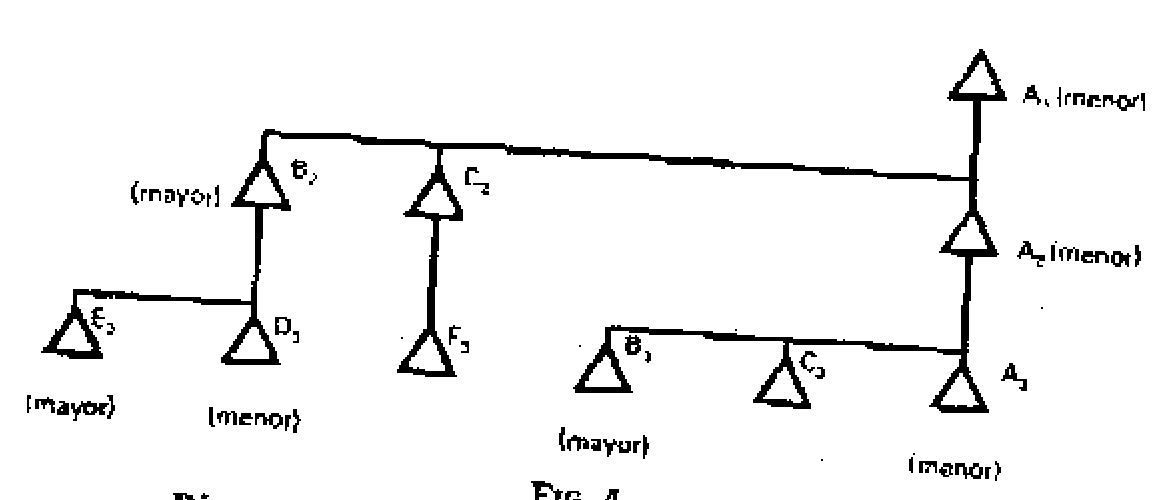


Fig. 4
Diagrama que ilustra el principio de sucesión.

a. En una situación de poligamia, todos los hijos de la esposa principal *(latung num)* tienen rango superior a los de la segunda esposa *(lashi num)*, que a su vez son todos de rango superior a los de la tercera esposa *(labai num)*.

b. Una esposa no es una esposa hasta que ha pasado la ceremonia del *num shalai*. Esto puede tener importantes consecuencias. Un importante jefe kachin no raras veces se «casa» con una princesa shan, pero por los ritos budistas. Entonces puede sostenerse que sus descendientes son ilegítimos.

c. Los kachin practican el matrimonio de levirato. Si un hombre muere, su viuda es «recogida» por un hermano de linaje. A veces se defiende que toda la descendencia que tenga la mujer de este segundo matrimonio es de rango inferior a la de su primer marido.

d. Los niños(as) que nacen fuera del matrimonio o como consecuencia de un adulterio dentro del matrimonio son en el primer caso de descendencia legal del hombre que paga la pena de la bastardía *(sumrai hka)* y, en el otro, del hombre que es marido legal de la madre. Pero tales niños(as), incluso cuando ha sido legalizado su estatus, tienen un rango inferior al de los otros hijos del mismo padre nacidos legítimamente. Por ejemplo, si un hombre A tiene hijos(as) ilegítimos de una mujer B y luego se casa con ellas *(num shalai)*, los nacidos después del matrimonio tienen un rango superior a los hijos(as) nacidos antes del matrimonio, aunque todos son legítimos.

De donde se deduce, pues, que la descendencia de un hombre puede caer dentro de considerable número de distintas categorías; el heredero *(uma)* de un jefe no es simplemente su hijo menor, sino «el hijo menor de la primera mujer con quien pasó por la ceremonia del *num shalai*»; y eso puede fácilmente convertirse en un punto de discusión [89].

Estas reglas complejas no sólo dejan lugar a muchas controversias, también hacen relativamente fácil para cualquier aristócrata reconstruir secciones remotas de su genealogía en su propio favor. Por ejemplo, para volver al hipotético ejemplo presentado en la Fig. 4. Tal como se describe más arriba, F_3 y sus descendientes son la línea inferior de los seis linajes originados en A_1, B_2, C_2, E_3, B_3, C_3. Por tanto, pronto quedarán alejados de cualquier posibilidad de ocupar el cargo de jefe. En pocas generaciones, constituirán un linaje que nadie reconocerá como aristocrático, incluso si ellos siguen jactándose de conexiones con los jefes. De tal linaje, los kachin dicen que «ha descendido la colina» *(gumyu yu)* [90].

Pero si un individuo de esta línea F_3, por buena suerte o por poseer una fuerte personalidad, se elevase con su familia a una posición de influencia, bien podría comenzar a asumir los títulos de jefe. Sin duda, resultaría entonces que su antepasado A_1 tuvo más de una esposa y que, de los distintos hijos de A_1, sólo C_2 era hijo de su primera esposa, de tal forma que, después de todo, la verdadera línea *uma* pasaría por F_3. En Hpalang encontré que podían existir desacuerdos de esta clase incluso sobre personas tan próximas como la generación del bisabuelo. Cuando uno se da cuenta de que algunas genealogías de jefes pretenden recoger la historia de las cuarenta últimas generaciones, se aprecia que, aunque en teoría el rango de un individuo está exactamente determinado por su nacimiento, existe una flexibilidad casi infinita en el sistema tal como realmente se aplica.

En este tratamiento, hasta el momento, he estado poniendo el énfasis en que la práctica suele desviarse en gran medida del ideal estructural y, sin embargo, dada la flexibilidad de los conceptos indígenas, los kachin pueden autoconvencerse de que es-

89. Es interesante señalar que en el sistema de linajes tallensi estudiado por Fortes, la forma habitual de fisión de linajes es que los descendientes de la esposa principal se separen de los descendientes de una esposa posterior, de tal forma que, en esta sociedad muy patrilineal, el antepasado fundador de crucial importancia de un linaje suele ser una mujer. Igual ocurre a veces con los kachin, pues frecuentemente es el status marital de la madre del fundador del linaje el que determina el rango del linaje. Pueden verse numerosos ejemplos en Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 2-10. Cf. Fortes (1945), pp. 198 y ss.

90. Cf. Hanson (1906), p. 103. *Dashi ni shawng e Lahtaw du rai ma ai dai hpang e gumyu yu mat ai*: "antiguamente los Dashi eran los jefes del clan Lahtaw, pero después perdieron la casta".

tán guardando las reglas. Ahora quiero hacer una observación distinta, a saber, que el ideal estructural puede ser incoherente en sí mismo, de tal forma que es posible que dos cursos absolutamente diferentes de acción sean igualmente «correctos» (o «equivocados»).

La incoherencia nace de la asociación de una regla de residencia patrilocal con la regla de la sucesión por el ultimogénito.

El ideal de la residencia patrilocal es coherente con la noción de que la clase es un atributo de grupos de linaje enteros. El linaje se concibe como un grupo localizado que se identifica con un determinado lugar y tiene un determinado estatus de rango con respecto a ese lugar. La ultimogenitura atraviesa limpiamente esta teoría, al basarse en el supuesto de que el hijo menor es el heredero residual, habiéndose marchado los otros hermanos a buscar fortuna en otra parte. Si los hermanos mayores se quedan en casa, es probable que se plantee una situación psicológicamente intolerable. En nuestra propia sociedad, el estereotipo de una situación de celos es la que se produce con la madre política o bien con «el huésped». Este estereotipo es un reflejo de la incoherencia entre el ideal de que cada familia biológica debe formar una familia hogareña distinta y la necesidad económica de depender de otras personas. El estereotipo kachin de la situación de celos es la que se da entre el hermano mayor y el menor. El habla infamante y celosa (*nsu nnawn*) se considera una especie de brujería que puede llevar la desgracia a la persona infamada, y cuando se diagnostica que una enfermedad se debe a este motivo, se hacen ofrendas al *nsu nat*, «el espíritu de los celos». La sanción mítica que justifica esta ofrenda es un relato sobre una pelea entre dos hermanos. En una versión, el hermano mayor utiliza primero su mayor fuerza y conocimiento del mundo para privar al hermano menor de su herencia legítima; luego, seres sobrenaturales vienen en ayuda del hermano menor, que mata al hermano mayor mediante un engaño y sobrevive para convertirse en un rico jefe[91]. Las sombras de los dos hermanos constituyen ahora el *nsu nat*.

En otras palabras, aunque los kachin sostienen teóricamente que el hermano mayor debe vivir en casa bajo la soberanía política de su hermano menor, reconocen con bastante claridad que es probable que se planteen problemas si se hace así.

La alternativa más evidente a la residencia patrilocal es la residencia matrilocal (uxorilocal). Ya he resaltado que, en lo referente a los hechos, tal tipo de residencia es normal. Pero si una pareja casada se instala con los padres de la novia (*dama*

91. Gilhodes (1922), p. 54. Las versiones alternativas de este relato se tratan más adelante; véase p. 288.

lung: «el hijo político sube la colina»), se considera una desgracia. A partir de este momento el hijo político admite su inferioridad social; trabaja para ganarse a su novia; virtualmente se ha colocado en la situación de un esclavo por obligación *(mayam)* con respecto a su *mayu*. Por tanto es comprensible que, al ser preguntados, los kachin sostengan en principio que las excepciones a la regla patrilocal son raras.

En la situación real, los segmentos de linajes localizados corporativos rara vez incluyen más de media docena de familias individuales distintas. Esto es una clara prueba de que, a pesar del ideal de la solidaridad de linaje, el proceso de la fisión de linajes debe operar constantemente. Esto ya lo he indicado antes, pero quiero ahora resaltar que el mecanismo de la fisión de linajes está estrechamente vinculado a las ideas sobre el estatus de clase y que el proceso de la fisión de linajes es, al mismo tiempo, un proceso de movilidad social con ascensos y descensos en la jerarquía de clase. La elección que hace un individuo sobre su lugar de residencia afecta a las perspectivas de estatus de clase de sus descendientes.

Este argumento es importante para mi análisis general, así que recapitularé lo que ya se ha dicho sobre el asunto de la elección de residencia con objeto de sacar a relucir la importancia de este factor de diferenciación de clase.

La elección de residencia afecta a los plebeyos y a los aristócratas de manera bastante distinta. Empezando por los plebeyos. Verdaderamente los plebeyos pueden elegir entre cuatro alternativas:

a. Un hombre y su mujer pueden establecerse en la aldea de los padres del hombre. Éste es el procedimiento ortodoxo. La novia, pues, se considera mujer de todo el grupo de linaje local. Si su marido muere será «recogida» *(kahkyin)* como esposa de levirato por algún pariente de linaje de su marido difunto. Todos los miembros del linaje local han ayudado probablemente a la provisión del precio de la novia *(hpu hpaga)* que está determinado por el rango del marido y todos habrán compartido los regalos de devolución *(sharung shakau)* aportados por el linaje de la novia y determinados por el rango de la novia. Los parientes varones del novio están, pues, interesados en que haga un matrimonio tan «bueno» como sea posible. Si el linaje de la novia tiene un estatus superior al del novio, entonces el estatus del linaje del novio mejora, y viceversa.

b. Cuando un hombre es demasiado pobre para poder costear el precio de la novia para conseguir esposa, antiguamente le era posible hacerse esclavo voluntario de algún notable lo-

cal; probablemente de su propio jefe. Tenía entonces el estatus de *ngawn mayam* [92]. Su dueño le proporcionaría el capital para completar las transacciones del precio de la novia. En correspondencia, el dueño tenía un derecho sobre el trabajo del esclavo y de sus hijos y también a compartir el producto de sus animales domésticos y del precio de la novia de sus hijas. Las ventajas de este procedimiento desde el punto de vista del esclavo consistían en la seguridad que le proporcionaba el patronazgo de un jefe influyente. El estatus del esclavo *vis-à-vis* su dueño debía resultar muy parecido al de un hijo ilegítimo o un hijo político pobre [93].

c. Un hombre y su esposa pueden instalarse en la aldea de los padres de la novia *(dama lung)*. Al hacer esto, el hombre repudia el apoyo de su propio linaje y se vuelve dependiente del linaje de su novia. Esta situación, por regla general, se origina en circunstancias en que el novio está en malas relaciones con sus parientes o bien cuando éstos son muy pobres. La gente de la novia *(mayu ni)* acuerda entonces reducir el precio de la novia a cambio de cierto número acordado de años de servicio personal del novio. Luego de trabajar de esta forma por su novia, el hombre ha «perdido cara» (perdido prestigio) en su propia aldea y es probable que se quede dependiendo de sus *mayu ni*. Un matrimonio matrilocal no ortodoxo de esta clase inicia un nuevo linaje subordinado en la aldea de los *mayu ni*. La relación *mayu-dama*, se recordará, se continúa de una a otra generación. De ahí que si dos linajes de la misma aldea están en relación *mayu-dama*, por regla general los *dama* tengan un estatus inferior a los *mayu*. Esta inferioridad se apoya en razones duales; en primer lugar en que los *mayu* «estaban allí antes» y por tanto tienen superior derecho sobre la tierra, y en segundo lugar en que el fundador del linaje *dama*, al adoptar la residencia matrilocal, admitió su estatus inferior.

d. Una pareja casada puede establecerse en una comunidad extraña. Empíricamente esto parece raro. Un individuo sólo puede instalarse en una comunidad establecida con el permiso del dirigente de la aldea y, dado que todas las vías de aproximación a personas con autoridad siguen canales de parentesco, verdaderamente resulta difícil negociar con personas con las que no se tiene ningún parentesco. En Hpalang sólo identifiqué una casa familiar que casi seguramente era extraña a todas las personas de la comunidad cuando llegó por primera vez. Aunque estas personas sólo habían vivido en Hpalang unos 5 años, tres de sus hijos ya se habían casado o comprometido con familias locales.

92. Véase Apéndice III. Green escribe *ngong mayam*.
93. Cf. p. 182.

De este modo, la familia extranjera quedaba completamente incorporada a las redes de parentesco local de relaciones *mayu-dama*. Al decir que este tipo de casos son raros, no estoy sugiriendo que la pauta total de residencia de las aldeas kachin sea estable. Las familias individuales se trasladan con frecuencia de una a otra comunidad, pero el cabeza de familia suele tener anteriormente parientes agnaticios o por afinidad en la comunidad a que se traslada.

En suma, pues, el plebeyo normal tiene que elegir entre «ser ortodoxo», en cuyo caso se queda en su casa pero queda bajo la jurisdicción ritual de su hermano menor, o bien «no ser ortodoxo», en cuyo caso se va a vivir a otra parte, pero entonces debe aceptar la situación de pariente por afinidad (*dama*) con una posición subordinada en la nueva comunidad. Un hombre pobre sólo puede evitar esta última elección adoptando la solución muy similar de convertirse en esclavo voluntario.

Las elecciones que afrontan los hijos mayores de los jefes son bastante distintas. También hay varias alternativas, pero todas ellas son respetables y ortodoxas. Ya hemos considerado estas alternativas bajo el encabezamiento de Tenencia de la Tierra (p. 177 y s.).

a. Puede quedarse en casa y someterse a la soberanía de su hermano menor.

b. Puede reunir a un grupo de seguidores (*zaw*) y luego irse a una tierra deshabitada y establecer un nuevo territorio para sí mismo. Si hace esto, más tarde puede comprar a su hermano menor el derecho a hacer ofrendas a los nat ancestrales, etc., de tal forma que pueda asumir el estatus de un «jefe comedor de muslos» en su nuevo territorio.

c. Puede, junto con sus compañeros, solicitar un solar a un jefe de un dominio establecido. Si se le concede, tendrá que comprar los derechos «de propiedad» de la forma ya indicada y en adelante será reconocido como el dirigente o pequeño jefe de la nueva aldea, según sea el caso. En cualquier caso, en determinados aspectos está subordinado al jefe a quien compró sus derechos. En consecuencia, el segmento de linaje de que es fundador pierde ligeramente estatus y se convierte en *ma gam amyu*, en contrapuesto al *du baw amyu* del trono paterno. Al describir esta alternativa bajo el encabezamiento de la Tenencia de la Tierra, señalé que el «precio» que se paga por la tierra de la aldea es similar al precio de la novia de la hija de un jefe. Para un pequeño jefe *ma gam amyu* sería normal convertirse en *dama* de su señor soberano a la primera oportunidad, caso

de que no sean hermanos de clan. También aquí vemos que dentro del contexto de una comunidad la relación *mayu-dama* implica la subordinación del segundo al primero.

Empíricamente parecería que la segunda de estas alternativas tiene gran atractivo para los aristócratas kachin. En el área de las colinas Kachin situada al oeste del Irrawaddy y al norte de Myitkyina, y también en otras muchas zonas de densidad de población notablemente baja, existe una gran preponderancia de las pequeñas aldeas independientes; los dirigentes de cada aldea alegan ser jefes independientes con completo estatus *du baw*. Este hecho ha sido repetidamente señalado y es más notable teniendo en cuenta que la administración británica era coherentemente contraria a tales asentamientos fragmentados. Tales pequeños asentamientos de tres a doce familias son evidentemente débiles, tanto desde el punto de vista político como del económico; por tanto, parecería que el prestigio que supone el estatus de independencia se valora normalmente más que la prosperidad económica.

En áreas de asentamientos más densos, no hay espacio para que los hijos de los jefes funden dominios independientes sin infringir los derechos de otros jefes. Por tanto, el hijo del jefe que no está contento con quedarse en casa, no tiene otra elección que instalarse con capacidad algo subordinada en el dominio de un pariente, buscando un estatus tan elevado como lo permitan las circunstancias.

En Hpalang, como ya hemos visto, cada dirigente de aldea parece excesivamente ansioso de reclamar para sí el máximo grado posible de independencia política a que parezca darle derecho alguna reinterpretación tortuosa de la tradición. Tales alegatos tienen muy poco efecto real sobre el poder económico o político de los individuos implicados, de tal forma que, una vez más aquí, debe suponerse que el asunto en cuestión es puramente de prestigio; el reconocimiento del propio estatus de clase por parte de los demás se considera de crucial importancia. En la medida en que los pequeños jefes o dirigentes de aldea puedan convencer a otras personas para que los traten como jefes *(duwa)* y que honren a sus hijos e hijas con los honoríficos títulos shan de príncipe *(Zau)* y princesa *(Nang)*, su linaje seguirá teniendo el mismo rango que los jefes *(du baw)*, pero una vez que se omiten estos títulos el estatus del linaje comienza a bajar la colina y en poco tiempo todos serán considerados simplemente plebeyos.

7. Conceptos de lo sobrenatural

Con anterioridad, en este libro, he adelantado la concepción de que es absurdo ocuparse de las acciones o cualidades de los seres sobrenaturales excepto en términos de las acciones humanas. El mito, defendía, no es tanto una justificación del ritual como una descripción del mismo. Espero que lo que quiero decir quede más claro como resultado de lo que sigue.

Los kachin utilizan conceptos referentes a lo sobrenatural para fines prácticos (técnicos) así como rituales. Las enfermedades de los hombres y las enfermedades de las cosechas y de los animales se atribuyen igualmente al maligno ataque de seres sobrenaturales. Existen muchas categorías diferentes de tales seres, suponiéndose que cada uno es responsable de distintas clases de síntomas. El tratamiento consiste en un diagnóstico preliminar para descubrir el tipo responsable, seguido del sacrificio de una ofrenda al espíritu de que se trate. Esto es un procedimiento esencialmente práctico que no se diferencia en principio de nuestra rutina de tomar un tipo de píldoras para el dolor de cabeza y otro para el dolor de estómago. En nuestro caso, si falla un sistema de tratamiento, probamos con otro; los kachin hacen lo mismo.

Las ofrendas a los espíritus tienen otro aspecto práctico en el sentido de que los kachin no matan sus animales domésticos excepto para sacrificios. Un «hacer espíritu» *(nat galaw)* es, por tanto, una fiesta para todos los que asisten a él. Puesto que los ricos hacen mayores sacrificios que los pobres, los sacrificios tienen como consecuencia el igualar la distribución entre los consumidores. Por tanto, no tiene gran importancia quién sea el propietario de los animales domésticos; cuando finalmente se matan, la carne siempre la comparten todos los habitantes de la aldea[94]. Esto recalca lo que se ha dicho antes en el sentido de que el valor de la propiedad (v. g., de los animales domésticos) para los individuos es un símbolo de prestigio más bien que un bien económico.

No obstante, lo que principalmente nos interesa en este libro son los aspectos rituales más bien que los prácticos de «hacer espíritu». Los espíritus *(nat)* de los kachin conceptualmente son, en la famosa frase de Lang, «hombres no naturales magnificados». Simplemente extienden las jerarquías humanas de clases a un nivel más elevado y están en continuidad con ella. En el mundo de los *nat*, como en el mundo humano, hay jefes, aristó-

94. El argumento no se aplica al caso de las aldeas total o parcialmente cristianas.

cratas, plebeyos y esclavos. Los plebeyos del mundo de los *nat* son simplemente los antepasados difuntos de los plebeyos del mundo humano; los aristócratas del mundo de los *nat* son los jefes humanos fallecidos. Con objeto de obtener concesiones de un humano superior, un individuo empieza procediendo a hacerle un regalo que a partir de este momento coloca en posición de deuda a la persona superior. Lo mismo se hace para conseguir concesiones de los espíritus: se «les da un honor» *(hkungga jaw)*, lo cual en este caso significa hacer un sacrificio. Al aceptar el regalo, el espíritu sólo toma el «aliento» o «esencia» *(nsa)* de la ofrenda, de tal forma que, como es conveniente, los seres humanos pueden consumir el cadáver del animal.

La ordenada jerarquía de los espíritus también refleja otras ideas ya familiares del mundo real. En el mundo real, si un plebeyo pobre desea aproximarse a su jefe, primero debe aproximarse a un plebeyo superior (por ejemplo, a un dirigente de aldea) para que interceda a su favor como agente *(kasa)*. También ocurre así con los espíritus; hay que aproximarse a las grandes deidades por mediación de las menores.

Permítaseme ilustrar esto. En Hpalang, como en la mayor parte de las comunidades kachin, se celebra una importante ceremonia religiosa alrededor del comienzo de septiembre. Su pretendido propósito es conseguir protección sobrenatural para las cosechas que en ese momento están empezando a espigar. Es un momento en que las reservas de alimentos están muy bajas, de tal forma que no es una celebración festiva como las festividades que tienen lugar en la recolección y en la época de la sementera, pero desde el punto de vista ritual es quizás la más sagrada de las ceremonias anuales regulares: la época es de ansiedad: ¿florecerán los frutos o se perderán?

Cada familia tiene un papel que jugar en la ceremonia que generalmente dura tres días y se continúa con cuatro días de fiesta tabú [95]. El primer día cada familia hace una ofrenda a su propio espíritu ancestral doméstico. Se trata de pequeñas ofrendas; probablemente sólo de pollos [96]. El segundo día se hacen ofrendas en el *numshang*; en este caso se ofrecen cerdos y el ritual tiene dos partes, primero una ofrenda a los antepasados de los distintos dirigentes de aldea con excepción del jefe y luego una ofrenda a los antepasados del jefe. El cerdo que se ofre-

95. Los rituales mencionados por Gilhodes (1922), p. 124, y Hertz (1943), p. 135 (quinto), son del tipo aquí descrito.

96. Al final del festival, el "mástil" cargado de cestas de pollos que he mencionado en la sección I de este capítulo se erige en el *numshang* para exhibir el número de pollos sacrificados.

ce a los antepasados del jefe será un cerdo mayor y mejor que el que se ofrece a los antepasados de los dirigentes. El tercer día, en el *numshang*, se hacen ofrendas a los distintos espíritus celestes en nombre de los plebeyos, generalmente al espíritu celeste Musheng y a su hija Bunghpoi. Probablemente a Bunghpoi le toca un cerdo y a su padre un búfalo. Luego, la tarde del tercer día, en una ceremonia de la que están excluidos todos excepto el sacerdote y el jefe, se hace una ofrenda al espíritu de la tierra Shadip. La ofrenda probablemente sólo consta de un pequeño cerdo, pero es un sacrificio genuino, enterrándose todo el animal; en todos los casos anteriores, el regalo a los dioses es sólo simbólico, comiendo la carne los participantes humanos. Los actos acaban con una pequeña ofrenda a los espíritus de la suerte *(maraw)* que sirve para desantificar al jefe, al sacerdote y el *numshang*.

Esto no es más que el esqueleto de unos procedimientos muy largos e intrincados, pero basta para mostrar cómo la pauta del ritual «representa» o describe las relaciones de estatus dentro de la comunidad. El rango se representa aquí de dos formas. En primer lugar por la secuencia; el orden de los sacrificios es: antepasados de los plebeyos, antepasados de los dirigentes, antepasados del jefe, espíritus celestes menores, espíritus celestes mayores, espíritu de la tierra. En segundo lugar por la escala de las ofrendas: pollo, cerdo pequeño, cerdo grande, búfalo. Por último, la exclusión de todo el mundo, excepto el jefe y el sacerdote, de la parte final de la ceremonia pone de relieve al jefe como una persona distinta, en posesión de poderes espirituales distintos de los que tienen los mortales normales [97].

Tal vez el argumento resulte más fácil de entender si especifico más exactamente las diversas categorías de seres sobrenaturales kachin.

nat - «espíritu», «ser sobrenatural»

Al igual que hacen otros autores que se ocupan de los kachin, adapto la palabra al inglés y escribiré sobre nat(s).

Los nat individuales son muchísimos, pero caen dentro de un número limitado de clases de distinto estatus y función claramente definidas; los nat de cualquier clase son todos de un *amyu* y por tanto se consideran de un solo linaje. Podemos distinguir los siguientes:

97. Las distinciones en el grado de santidad que se asignan a los distintos nat se señala también de otras varias formas, como la clase de vestuario de los sacerdotes oficiantes, la duración del encantamiento del sacerdote, etcétera.

ga nat - «espíritu de la tierra»

Constituyen la cima de la jerarquía de clases. Su jefe es Shadip, que se considera una «reencarnación» de Chyanun-Woishun, el bisexual progenitor-progenitora de todas las cosas.

mu nat - «espíritu celeste»

Estos son los jefes *(du ni)* entre los nat. Son los hijos de Shadip o más bien de Chyanun-Woishun. El menor de los *mu nat* y, por tanto, el de estatus superior, es Madai. La hija de Madai, Madai Jan Hpraw Nga, se casó con un ser humano, el primer antepasado de todos los jefes kachin. De ahí que los jefes kachin sean *dama* del Madai nat y sólo ellos puedan hacer regalos al Madai y, a través de él, al supremo nat de la tierra Shadip. De la misma forma, la hija de otro *mu nat*, Musheng (trueno), se casó con un plebeyo huérfano. De ahí que los plebeyos kachin sean *dama* de Musheng y cuando los plebeyos hacen sacrificios a los *mu nat* deben aproximarse a Musheng mediante unas ofrendas preliminares a su hija Bunghpoi (tormenta)[98].

gumgun nat, masha nat - «nat de los antepasados»

Como ya se ha mencionado, cada familia *(htinggaw)* tiene su propio altar, situado dentro de la casa, en el que se hacen ofrendas a los antepasados del linaje de que se trate. Hemos visto que la verdadera profundidad de los linajes plebeyos suele ser muy pequeña, de tal forma que la principal deidad de un altar familiar debe ser un antepasado muy reciente, con frecuencia el abuelo de alguien que todavía vive. De ahí que la aproximación a los *masha nat* sea muy personal; se les increpa con tanta frecuencia como se les suplica. No se cree que los *masha nat* tengan gran poder propio, pero sirven como medio de intercesión. Concretamente, uno se acerca a los *mu nat* mediante previas ofrendas a los *masha nat*.

uma nat

Los *masha nat* de un «jefe comedor de muslos» constituyen una categoría especial. Las casas de tales jefes tienen dos altares, uno dedicado a los propios antepasados del jefe y el otro al *mu nat* Madai, que es *mayu* de los antepasados del jefe (cf.

98. Véase también Capítulo IX.

plano de la casa, Fig. 2, p. 130). El jefe es jefe porque representa la «línea del hijo menor», es el *uma*. Por tanto, el jefe puede rastrear su linaje hasta el antepasado fundador de su línea principal, el *uma nat*, que es *dama* del Madai. De ahí que, ritualmente hablando, el estatus del «jefe comedor de muslos» como propietario del dominio se apoye en el hecho de que sólo él puede hacer ofrendas a los *uma nat* de su linaje. A través de los *uma nat* puede aproximarse al Madai. A través del Madai puede aproximarse a Shadip. Shadip controla la fortuna y la fertilidad de todas las cosas. De ahí que la prosperidad del dominio dependa de las adecuadas observancias del ritual por parte del jefe. De ahí que el jefe tenga derecho al tributo ritual de muslos *(magyi)* que recibe de sus partidarios.

Esta es la pauta general de la ideología; cuando entramos en detalles, descubrimos que historias similares se encuentran frecuentemente duplicadas con personajes humanos distintos. Un único linaje principal puede controlar más de un *uma nat*. Las historias relacionadas con estos distintos nat sirven para distinguir una rama de linaje de otra. Así, en el clan Lahtaw, los jefes del linaje principal Sana incluyen a Ngaw Gam y a Ngaw Nawng entre sus *uma nat*. Ngaw Gam se casó con una hija de un *mu nat* y Ngaw Nawng fue su hijo [99]. Pero los jefes del clan Lahtaw del principal linaje Kadaw tienen a Hkintang Nien y a Kasang Nawng como sus *uma nat*, a quienes apoyan con una mitología contraria [100].

El *uma nat* se nombra muchas veces como el *mung nat* (nat del dominio), siendo la idea que este nat es el gobernante último del dominio político. Los kachin *gumlao* frecuentemente reconocen un *mung nat*, sin embargo los kachin *gumlao* no tienen *uma nat*, puesto que no tienen jefes (véase p. 146).

jahtung, sawn, lasa - «espíritus malignos, fantasmas»

Todos los nat de que nos hemos ocupado hasta el momento son potencialmente benevolentes. Si castigan a los humanos, lo hacen porque los hombres no han cumplido sus obligaciones rituales. Pero existen otras clases inferiores de nat que por regla general son malintencionados. El *jahtung* confunde los planes mejor trazados de los cazadores y pescadores, el *sawn* causa desgracias a las mujeres durante el alumbramiento, el *lasa* da lugar a toda clase de accidentes fatales. Inversamente, las mu-

99. Véase Carrapiett (1929), pp. 79-80. Carrapiett no es exacto cuando dice que estos nat son compartidos por todo el clan Lahtaw.

100. He perdido los datos recogidos de la mitología de los *uma nat* Kadaw. Uno u otro de ellos estaba casado con un *mu nat* hembra.

jeres que mueren en el parto se convierten en *sawn*, las personas que mueren de accidente se convierten en *lasa*. Significativamente, los mitos de los orígenes hacen que estas dos clases inferiores de nat sean *dama* de los seres humanos. Los Jahtung son descendientes de una muchacha humana y el «corazón de un ciervo»; los Sawn son los descendientes de una muchacha humana y un mono. De ahí que estos fantasmas sean *dama* de la especie humana e inferiores a ella. Las ofrendas que se les hacen son de tipo inferior (cerdos, perros, pollos, ratas, nunca ganado). Se les trata con escaso respeto, como bichos molestos más bien que como dioses [101].

maraw - «suerte»

Los kachin no tienen ninguna categoría diferenciada de celebraciones que puedan considerarse mágicas más bien que religiosas. La explicación de todos los tipos de actividad ritual es que se hacen ofrendas a los nat. Algunos tipos de nat, no obstante, representan lo que en otros contextos culturales los antropólogos describen como materia de brujería. Particularmente significativos resultan aquí el *nsu nat*, que puede describirse como el «espíritu de los celos» y el *maraw* que suponen un concepto no diferente del de las furias clásicas *(erinias, euménides)*. Traduzco *maraw* por «suerte» o «espíritu de la suerte».

Desde algunos puntos de vista, las ideas implicadas son próximas a las que abarca el concepto de Jahtung. Una ofrenda a Jahtung protege a los cazadores de la mala suerte de orígenes desconocidos, una ofrenda a Nsu protege de la mala suerte que nace de la calumnia y los celos; una ofrenda a Maraw hace en buena parte lo mismo. De hecho, según Gilhodes, los pescadores kachin identifican al Nsu nat como el jefe Jahtung de los ríos y hacen ofrendas conjuntas a Jahtung-Nsu, Sawn y Maraw [102]. Pero Nsu y Maraw tienen otros aspectos más sutiles.

Raw (maraw) significa «desatar», «cancelar». Cuando finalmente se ha llegado a un acuerdo en una disputa legal, la «deuda se cancela» *(hka raw)*. La noción básica de los Maraw como nat consiste en que son seres que, a pesar de sus muy bajos orígenes [103], tienen el poder de cancelar incluso los regalos de los

101. Véase Gilhodes (1922), p. 56 y s.
102. Gilhodes (1922), p. 59.
103. Gilhodes (1922), p. 66, hace de los Maraw la descendencia de los gusanos que se comieron el cadáver de un esclavo loco. Otras tradiciones dan a los Maraw el estatus de seres originales, como en la Fig. 6, p. 291. El término *maraw* parece ser una forma alternativa de *numraw* (monstruo) que es un epíteto que suele aplicarse al semimítico *baren* (dragón-caimán) mencionado en las pp. 134, 223. La actitud de los kachin ante los Maraw parece ser muy ambivalente. Son despreciados, temidos y respetados a la vez.

dioses más altos. Funcionan, por tanto, como un mecanismo de defensa para el sistema de diagnosis que practican los sacerdotes y los adivinos. Si, en último recurso, las cosas no salen como se predijo, debe ser culpa de los Maraw. Existen muchos Maraw y cada uno tiene su propio ritual; hay que ser muy cuidadoso en propiciar el adecuado (hay un Maraw del nacimiento, un Maraw de la muerte, un Maraw del *manau*, un Maraw de las fiestas ordinarias, un Maraw del amor clandestino, un Maraw de la nueva cosecha, etc.). Las ofrendas son pequeñas (cerdos, pollos, perros, etc.) pero importantes. El sacrificio al Maraw siempre es el acto final de una secuencia ritual; cierra la celebración y desantifica a los celebrantes. En terminología de Van Gennep, el sacrificio al Maraw es un rito de «agregación»[104].

Los Maraw también sirven de testigos o garantizadores de que finalmente se ha llegado a un arreglo de una disputa legal. Ningún caso puede considerarse acabado sin la ceremonia de la *nat hpungdun jaw* («la libación al nat»). En este caso, el nat es el Maraw.

Muchos tipos de multas legales incluyen un *hpaga* denominada el *maraw nga (búfalo Maraw)*, que es el último y crucial artículo que debe pagarse antes de que pueda hacerse la ofrenda formal al Maraw. El *maraw nga*, creo yo, no se sacrifica al Maraw[105]. El *Maraw nga* aparece fundamentalmente en multas por quebrantamiento de contrato, como, por ejemplo, cuando una mujer ha sido prometida a un hombre y después se casa con otro[106]. La idea es que cualquier fallo en llevar a cabo un contrato ritual invita a castigos sobrenaturales del Maraw hasta que se entrega a la parte ofendida una adecuada compensación.

Los Maraw más frecuentemente especificados como individuos son el Kajai Maraw («el Maraw de la murmuración o la notoriedad») y el Matsa Maraw («el Maraw de las maldiciones»). Las ideas aquí implicadas son muy próximas a las del Nsu nat («el nat de los celos o de los pensamientos maliciosos»). Estos Maraw son «la madre de los accidentes» *(sa wa nu)* y de ahí que los Lasa nat (p. 198) deriven de ellos.

En este caso la idea es virtualmente la idea de la brujería. El «brujo(a)» no necesariamente tiene que pasar por ninguna celebración mágica; puede enviar el mal sobre su enemigo simplemente mediante el recitado de una imprecación, extendiendo ma-

104. Van Gennep (1909).

105. Hanson (1906), p. 434, dice que nunca se sacrifica ganado vacuno a los Maraw; Carrapiett (1929), pp. 116-17, se opone a esto, pero, creo yo, equivocadamente.

106. Para ejemplos de multas que incluyen *maraw nga*, véase Hertz (1943), pp. 154-5; Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 59, 60 y 63; Carrapiett (1929), pp. 116-17.

liciosos rumores o simplemente albergando malos pensamientos. Pero para garantizar el éxito debe invocar verdaderamente al Maraw. En teoría, los Matsa Maraw son solicitados por ambas partes. El brujo(a) hace ofrendas para inducir al Matsa Maraw a llevar el mal sobre su enemigo; la víctima hace ofrendas para inducir al Matsa Maraw a que le deje en paz [107]. En la práctica, se sospecha que estos Maraw causan daños muchas más veces de las que son invocados en realidad.

La práctica de la brujería mágica directa, en cuanto contrapuesta a la invocación de los espíritus malignos, parece ser muy rara [108].

hpyi - «espíritus de los brujos(as)» [109]

Los kachin creen que las personas pueden estar poseídas por los espíritus incluso cuando ellos mismos no se den cuenta de esta dolencia. La mancha es hereditaria y no existe una cura eficaz. Los brujos(as) pueden causar toda clase de enfermedades y desgracias; no a la persona que alberga al espíritu del brujo(a), sino a los demás. A veces es posible tratar a la víctima mediante exorcismos, pero quien alberga el espíritu de la bruja es incurable. El único tratamiento es destruir al huésped humano y a su familia. El concepto de brujo(a), pues, es un «mecanismo de cabeza de turco». La enfermedad y la desgracia se diagnostican en primer lugar como debidas a un castigo o ataque de una u otra categoría de nat; a continuación se hacen los adecuados sacrificios. Si se demuestra que éstos no aprovechan, se intenta otro diagnóstico, seguido de nuevos sacrificios. Una forma posible de diagnóstico es decir que la causa de la desgracia [110] es un brujo(a) y tomar la adecuada venganza.

Bajo el régimen británico era ilegal acusar a personas concretas de ser brujos(as) y, en consecuencia, los detalles no son satisfactorios. En 1940, el concepto de brujería estaba muy vivo, pero distorsionado. Determinados practicantes declaraban que ellos habían adquirido (de los shan) técnicas para exorcizar a los brujos(as) de la víctima sin concretar mucho sobre quién era el ser humano que hospedaba al espíritu del brujo(a). Mi propio cocinero era un experto en este tipo de exorcismo; pero aunque presencié varias curas espectaculares de «enfermedades de

107. Gilhodes (1922), pp. 293-4; Carrapiett (1929), p. 79; Hanson (1913), 145 y s.
108. Gilhodes (1922), p. 295; Hanson (1913), p. 147.
109. En shan, *hpyi* tiene más o menos el mismo significado que *nat* en birmano y jinghpaw.
110. "Desgracia" en tal contexto es *yubak*, que tiene la implicación de "castigo por un pecado". Literalmente significa "lleno de ratas *(yu)*". Aquí *yu* sustituye a brujería, como más adelante se señala.

brujería», no conseguía identificar a ningún brujo(a) concreto. Desde el punto de vista antropológico esto es una lástima, pues el principal interés de una situación de brujería se dirige hacia las técnicas de adivinación y la relación entre el brujo o la bruja y el embrujado.

Parece razonablemente claro, no obstante, quién se espera que sea el brujo(a). Un brujo(a) no es un pariente de linaje; pues la brujería es hereditaria y si mi hermano de linaje está marcado, también lo estoy yo. Las peleas entre parientes de linaje conducen a la invocación del Nsu nat (p. 189), pero no a la brujería en el sentido en que la tratamos ahora. La bruja(o) típica es un pariente por afinidad: un *mayu*. Se supone que los espíritus de los brujos(as) infestan a su víctima en forma de un pequeño roedor *(lasawp)* que roe los órganos vitales; gracias a un eufemismo, por tanto, se hace referencia a los espíritus de bruja como ratas *(yu)* o como cosas secretas *(mayum)*. Que *yu* (rata) es el equivalente simbólico de *mayu* (pariente por afinidad) es evidente en otros contextos. Por ejemplo, cuando una familia A busca novia entre la familia B, A envía a B un regalo inaugural que contiene *(a) yu ma yawn*, un paquete de rata seca, *(b) nga ma yawn*, un paquete de pescado seco. *Yu* (rata) sustituye aquí a pariente por afinidad *mayu*; *nga* (pescado) sustituye a *nga*, el ganado del ofrecido precio de la novia.

De hecho, la verdadera amenaza de la brujería no consiste tanto en la existencia del riesgo de enfermar por un ataque de los brujos(as), como en que uno mismo pueda ser un brujo inconscientemente por contagio de la propia esposa. La persona poseída por un *hpyi* lo comunica a su compañera(o) y a todos sus hijos [111]. Paradójicamente aquí la ideología sólo sirve para reforzar el ideal *mayu-dama*. Si yo estoy casado con una familia *mayu* «nueva» —es decir, con una familia sin parentesco anterior— es probable que sospeche de ellos y bien puedo sospechar de ellos por brujería; pero si estoy casado con una familia *mayu* «antigua», sobre todo con la hija del hermano de mi madre, la posibilidad de mancha es leve, pues el hermano de mi madre, por lo menos, está tan libre de brujería como mi propia madre. En consecuencia, el matrimonio con la hija del hermano de la madre es un seguro parcial contra la infección de brujería. Esto enlaza con el hecho de que cuando se toma en consideración un nuevo vínculo *mayu-dama*, uno de los detalles que se discuten con mayor ansiedad por ambas partes es si existe alguna huella de brujería en los antecesores del otro [112].

111. Gilhodes (1922), p. 296.
112. Hanson (1913), pp. 183-4.

En los viejos tiempos, las familias acusadas de brujería podían ser expulsadas de la aldea e incluso asesinadas. No hay datos convincentes sobre cómo podía establecerse una acusación de brujería o qué sanciones se podían invocar para conseguir venganza. No obstante, esto por lo menos parece claro: se buscan los brujos(as) en la propia comunidad de uno, no lejos. Esto tiene su efecto sobre la estabilidad de las relaciones estructurales dentro de la comunidad local.

Ya hemos visto que, al igual que entre los grupos de linaje de distintas comunidades que están emparentados por lazos de afinidad, la amistosa relación de deuda, en la que los grupos son *mayu-dama*, y la hostil relación de deuda, en la que los grupos sostienen una vendeta, son reconocidas por los propios kachin como alternativas. Los grupos que sostienen vendetas son, a largo plazo, los mismos grupos que son *mayu-dama*. Pero cuando los parientes por afinidad son miembros de la misma comunidad esto no se aplica, pues la vendeta abierta entre vecinos próximos es intolerable. Las acusaciones de brujería dentro de la comunidad local son, pues, el equivalente de las vendetas fuera de la comunidad local.

Si mi análisis es correcto, normalmente un pariente *mayu* es quien es acusado de brujería por su *dama*; esto quiere decir que la acusación viene de una persona de estatus formalmente bajo contra una persona de estatus formalmente superior. Creo que esto se comprende fácilmente. En teoría, los *mayu* locales deben ser iguales o superiores en estatus que sus *dama*. En la medida en que esta teoría corresponde a la palpable situación *de facto*, las demandas de los *mayu* sobre sus *dama* es probable que se reciban sin resentimiento. Pero si la situación *de facto* se invierte (es decir, si de hecho los parientes *mayu* son gente sin estatus), los *dama* podrán dar salida a su rencor sin refrenamiento, pues la opinión pública apoyará a los influyentes *dama* antes que a sus *mayu* de bajo estatus. El resultado de tal situación sería que los *mayu* serían acusados de brujería y expulsados de la comunidad, restaurándose así el sistema global de estatus según su pauta formalmente correcta.

A partir de todo esto resulta claro que los distintos nat de la ideología religiosa kachin no son, en último análisis, otra cosa que formas de describir las relaciones formales que existen entre las personas reales y los grupos reales en la sociedad humana kachin normal.

Los dioses denotan las buenas relaciones que llevan consigo honor y respeto; los fantasmas y las brujas denotan las malas relaciones de celos, malicia y sospecha. La brujería se pone de

manifiesto cuando las restricciones morales del orden social idealmente correcto pierden su fuerza [113].

8. Conceptos de autoridad: cargos políticos y religiosos

Pero si hemos reducido a los dioses y a las brujas a simples manifestaciones de las emociones humanas, ¿qué pasa con el jefe y el sacerdote que derivan su autoridad de su supuesto poder de controlar a los dioses?

Gran parte de la dificultad para comprender el verdadero estatus de estos hombres nace de la sobrecargada significación que se atribuye en el idioma inglés a la palabra «jefe» y de la dificultad etnocéntrica de creer que un cargo que parece altamente desventajoso puede ser la meta del esfuerzo de todo hombre. Frazer, implícitamente, señala esto mismo en los párrafos iniciales de *La rama dorada*. En efecto, pregunta: ¿Por qué razón había siempre candidatos al precario cargo de Rey de Nemi? Bien podríamos preguntarnos lo mismo a propósito de los jefes y sacerdotes de la sociedad kachin.

En esta sección pasaré revista a lo que hasta el momento hemos aprendido sobre el rango y el cargo del jefe *(duwa)* y compararemos esto con el poder que se atribuye a diversos cargos en la jerarquía de los sacerdotes kachin profesionales. Los resultados son muy relevantes para los temas que se tratan en la última parte del libro.

En la literatura sobre los kachin va implícito que los funcionarios de una comunidad kachin siempre son los detentadores de un cargo secular o religioso. Por la parte secular, se alinean el jefe *(duwa)* y los ancianos *(salang)*; por el lado religioso tenemos los sacerdotes de distintos grados *(jaiwa, dumsa, hkinjawng, hpunglum)*, los adivinos *(nwawt)* y los médiums de los espíritus *(myihtoi)*. Pero en realidad el asunto no es tan simple como esto. El jefe, es cierto, no detenta ningún cargo sacerdotal; sin embargo su poder deriva de un rol religioso; el adivino no tiene poder político formal, sin embargo está en una posición de considerable influencia política.

duwa - «jefe»

A todo lo largo de este capítulo he resaltado que el estatus de los individuos que describo como jefes *(duwa)* se define fun-

113. Cf. Durkheim, el argumento referente al suicidio anómico. Durkheim (1951), Capítulo 5.

damentalmente en términos de símbolos de prestigio. Puede decirse, pues, que el cargo de jefe es ritual, aunque no sacerdotal en el sentido, por ejemplo, en que el alcalde de Londres tiene un cargo ritual pero no sacerdotal. Pero ¿hasta qué punto es también el cargo de jefe kachin un cargo político de verdadero poder? En esto la situación empírica (en 1940) se veía en gran medida confundida por el hecho de que la administración británica siempre había dado por supuesto que un jefe kachin *tenía* que ser un autócrata. Se esperaba que ejecutase sin hacer preguntas todas las instrucciones que recibía del British District Officer («Assistant Superintendent») (Oficial británico de distrito - Superintendente segundo) por medio del oficial indígena del gobierno *(taungok)*; además, se le hacía responsable de recoger los impuestos sobre las viviendas y tenía derecho a una comisión de lo recaudado; también era responsable de la ley y el orden dentro de su comunidad y de juzgar sobre asuntos relativos a la ley y la costumbre indígenas. Casi todas estas funciones eran bastante ajenas al rol tradicional del *duwa* y, bajo los ingleses, la mayor parte de los jefes se encontró en una situación delicada y ambigua. En Hpalang resultó que el individuo al que la administración trataba como jefe no era reconocido como tal por ningún sector de la propia comunidad y, de este modo, me fue relativamente fácil distinguir los atributos «propiamente tradicionales» del jefe de los que eran puramente de inspiración gubernamental.

El rol del jefe *vis-à-vis* otros detentadores de cargos puede apreciarse mejor si desglosamos el concepto de autoridad en cierto número de categorías funcionales distintas. Entonces, ¿cuál es el rol del jefe en (a) los asuntos judiciales, (b) los asuntos militares, (c) los asuntos económicos, (d) las decisiones a adoptar diariamente, (e) los asuntos religiosos? En cada uno de estos terrenos el jefe tiene que desempeñar un papel, pero por regla general es de menor importancia.

a. La dirección judicial. Los kachin no tienen concepto indígena de juez. Las frases que actualmente se utilizan para denotar esta idea significan, si se traducen literalmente, «el que entiende de pleitos birmanos» [114]. La idea indígena kachin es que las disputas se resuelven mediante arbitraje más bien que por juicio arbitrario. Un litigio implica una deuda *(hka)* y la resolución de la deuda es un asunto de agentes *(kasa)* de las partes en disputa. El cuerpo judicial de un grupo de aldeas o dominio es, pues, un cuerpo de árbitros más bien que un tribunal de

114. V. g. *amu chyeyang ai wa; tara agyi wa. Amu* (pleito) y *tara* (ley) son ambos términos tomados del birmano.

magistrados; su función es dar una decisión sobre cuál sería el arreglo conveniente y adecuado del punto en disputa. Antes de la llegada de los ingleses, tal cuerpo tenía poco poder para imponer sus decisiones. Una vez se había hecho el juicio, quedaba en manos del ganador extraer los *hpaga* convenidos de su oponente lo mejor que pudiera.

Este cuerpo judicial —si así puede llamársele— se conocía como el *salang hpawng* (consejo de *salang*) o a veces *du salang ni myit su ni* (Jefe, *salang* y sabios). Salang, como hemos visto, es el título que reciben los dirigentes de los principales linajes que no son jefes. *Myit su* (sabio) implica cualquier anciano cuya experiencia y conocimiento de las costumbres inspire respeto. El jefe es miembro del *salang hpawng* simplemente en virtud de su condición de cabeza de su propio linaje; no tiene poderes judiciales especiales de ninguna clase. En realidad, debido a su situación central en la red de parentesco, el propio jefe o algún miembro de su linaje es probable que sea parte en la mayoría de las disputas que se plantean dentro del dominio; el rol del jefe en el *salang hpawng* es, de este modo, más frecuentemente el de litigante que el de árbitro.

En teoría, una disputa entre plebeyos debe ser arbitrada por los *salang* (es decir, cabezas de linaje); una disputa entre *salang* debe ser arbitrada por otros *salang* y por jefes de fuera de la comunidad; una disputa entre jefes probablemente no se resuelve durante muchos años, pero cuando finalmente se llega a un arreglo será arbitrada por otros jefes, especialmente por los de linaje más alto que los litigantes.

Pero aunque el jefe no es juez, tiene intereses comprometidos en la ley y el orden. Entre los símbolos de la propiedad de la tierra (cf. p. 176) está «el derecho a cometer violencias». El significado de esto consiste en que si A asalta a B dentro del dominio de un jefe C, no siendo A ni B del mismo linaje que C, entonces, no sólo A incurre en una deuda *(hka)* con el linaje de B, sino que también incurre en deuda con el linaje de C, puesto que él (A) ha cometido sacrilegio contra el nat del dominio *(mung nat)* de C, es decir, contra el *uma nat* del jefe C. Por tanto, el jefe tiene un interés personal en ver que las disputas dentro de su territorio se resuelvan. Si se trata de un caso de violencia, entonces el propio jefe forma necesariamente parte de la disputa; si es un delito civil como la bastardía o el adulterio, el jefe no necesariamente se ve implicado de inmediato, pero si la deuda no se arbitra pronto, la violencia puede producirse y entonces el jefe se ve directamente implicado.

Por tanto, el jefe —puede esperarse— se interesa personalmente por la resolución de los litigios, aunque es posible que él

sólo desempeñe un papel menor en el verdadero procedimiento judicial.

b. La dirección militar. Existen muchas sociedades en que es posible definir la unidad política como «la comunidad más grande posible que considera que las disputas entre sus miembros deben resolverse mediante arbitraje y que tiene que unirse contra las otras comunidades de la misma clase y contra los extranjeros»[115]. Con ciertas matizaciones, creo que podría resultar práctico definir de esta forma el concepto shan de *möng*. Pero mientras que el jefe kachin evidentemente gusta de concebirse a sí mismo como el gobernante autocrático de un dominio *(mung)*, resulta bastante claro que, en la práctica, la guerra kachin rara vez estaba organizada sobre bases territoriales. Cuando los kachin hablan de la guerra *(majan)*, no quieren decir otra cosa que una venganza de sangre *(bunglat hka)* en que están implicados los linajes de dos jefes y que por esta razón es difícil de llegar a un arreglo inmediato. Sólo los linajes de los dos jefes están directamente implicados, y si participan otros grupos, lo hacen como grupos de linaje, en razón del parentesco y no como miembros de una comunidad territorial. De este modo, si el jefe de un dominio A sostiene una venganza de sangre con el jefe del dominio B, el jefe del dominio A no necesariamente puede levantar a toda la gente de su dominio para que luche a su lado. Sin duda, algunos lo harán por razones de parentesco, pero otros, estando emparentados con ambos bandos, preferirán no tomar parte.

Además, tales hostilidades no son frecuentes. Casi todas las venganzas de sangre empiezan por una mujer. Hablando en términos generales, al inicio de una venganza las partes están en relación *mayu-dama*, y como resalta Kawlu Ma Nawng, cuando finalmente se resuelve la venganza «no quedan problemas pendientes de la venganza puesto que generalmente las partes han intercambiado mujeres entre ellos y (otra vez) se han convertido en grupos emparentados»[116]. La lucha real en tales guerras de venganza siempre era de muy pequeñas dimensiones. Como en otros tipos de arreglo de deudas, los protagonistas principales no suelen tomar parte directa. Como ya se ha explicado, el procedimiento habitual era alquilar agentes, llamados *share*, para que llevasen a cabo las verdaderas incursiones y asesinatos (véase p. 120).

La guerra abierta *(hpyen gasat)*, cuando ocurría, consistía en incursiones de pillaje y emboscadas, en las que el objetivo a

115. Evans-Pritchard, en Fortes y Evans-Pritchard (1940), p. 278.
116. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 55.

corto plazo era el botín y el objetivo fundamental a largo plazo hacer la vida tan desagradable para el enemigo que desearía resolver las «deudas» pendientes o bien pagar generosamente por «protección».

Por otra parte, los guerreros militares *(hpyen, share)* no sólo actúan a favor de sus compañeros kachin. Regularmente se alquilan con sus grupos de pillaje a los príncipes shan contendientes e incluso aún más lejos; v. g., los reyes birmanos tenían un regimiento de soldados kachin. Bajo los británicos, esta tradición se continuó y se reclutaba gran cantidad de kachin para servicios militares y de policía. Las recompensas económicas de estos mercenarios militares han sido siempre importantes. En la época actual, los regimientos kachin todavía constituyen la espina dorsal del ejército birmano y el estado kachin está fuertemente subvencionado por fondos del gobierno central de Birmania como recompensa por sus servicios.

Pero en todas estas actividades militares y paramilitares, los jefes, incluso cuando inician una pelea, no toman parte dirigente como soldados. Esto es cierto incluso ahora. Mientras que las personas clasificadas como *salang* (cabezas de linaje) o *myit su* (sabios) suelen tener una distinguida carrera en el ejército birmano o en la policía militar, el verdadero jefe y su heredero inmediato probablemente pasan toda su vida en casa. En Hpalang, el dirigente de Sumnut y Gumjye y el jefe Maran designado por la administración habían hecho todos carrera militar y alcanzado el grado de sargento o más, pero el jefe hereditario Nmwe nunca había estado en el ejército. Esto es muy característico. El jefe kachin, al igual que el presidente de los Estados Unidos, es el Comandante en jefe. No se espera que ninguna de estas personas sociales participe en las batallas.

c. El rol del jefe en los asuntos económicos. Ya hemos visto que el jefe, en virtud del hecho de que supone que da mayores y más frecuentes fiestas que ninguna otra persona, juega un importante papel en la distribución de bienes de consumo. Conceptualmente, es el receptor de los tributos; es el «jefe comedor de muslos» *(magyi sha ai du)*, su casa es el «almacén de arroz» *(htingsang)*. Si el argumento que anteriormente he adelantado con respecto al *hpaga* es correcto, el derecho a recibir tributos de carne y a recibir una escala agrandada de pagos *hpaga* para el arreglo de las deudas no aumenta sustancialmente el poder económico del jefe individualmente considerado, pues sus obligaciones aumentan en proporción al aumento de sus ingresos. Los tributos en forma de arroz no tienen el mismo fundamento. Se ha señalado la intrincada interdependencia entre la economía kachin (colina) y shan (valle). En los tiempos anteriores a

los británicos, una función muy importante de los jefes kachin importantes consistía en ofrecer «protección» a los cultivadores de arroz habitantes de los valles en compensación por su tributo de arroz. El procedimiento consistía en incluir las aldeas del valle dentro del dominio del jefe de la colina. A partir de este momento, cualquiera que atacase las aldeas del valle se encontraba en lucha con el jefe kachin. En gran número de casos, las aldeas del valle eran creadas por la iniciativa del jefe kachin; se proporcionaba un emplazamiento a los shan a condición de que pagaran un tributo regular de arroz. Este tributo de arroz, desde el punto de vista kachin, era el equivalente de los «muslos» *(magyi)* que pagaban los kachin [117].

Las caravanas de comerciantes chinos y similares que atravasaban el dominio de un jefe eran «protegidas» de forma similar a cambio de un tributo. Las pruebas dan la impresión de que todos estos tributos eran regalías del jefe y no de los dirigentes de aldea, y ello encajaría con la pauta general de las ideas kachin sobre los derechos relativos a la tierra. No resulta discernible cómo posteriormente se repartían los tributos entre los seguidores *(zaw)* del propio jefe kachin. No obstante, está claro que en los casos favorables el rol de detentador de tributos confería al jefe kachin una posición de verdadero poder económico, es decir, teniendo en cuenta que los tributos consistían en metálico o arroz u otros bienes económicamente valiosos, y no simplemente en los ortodoxos regalos de carne de ritual.

Ejemplos de este tipo de liderazgo se han recogido entre los singpho de Assam en la década de 1830, los gauri de la zona de Sinlum en el período 1850-1870, y al norte del Hsenwi y en otros lugares en la década de 1890. Es sorprendente que en todos los casos en que ha resultado accesible este tributo exterior, el jefe kachin se haya rápidamente transformado en un pequeño *saohpa* shan. Quizás se podría deducir de esto que en la estructura ordinaria de la sociedad kachin no existe la expectativa de que el jefe disponga de un importante poder económico. Sólo cuando inesperados recursos del exterior resultan disponibles pasa el jefe a ocupar una posición en la que puede hacer el papel de autócrata.

d. La dirección ejecutiva. Paradójicamente, la iniciativa ejecutiva en asuntos como los anteriores no era necesariamente

117. Siendo budistas, los shan, en teoría, no matan carne. Bajo los británicos, ninguna aldea shan tenía permitido seguir dependiendo de los jefes kachin, pero los documentos que sobreviven sugieren que la relación entre una aldea shan y el dominio de un jefe kachin difería muy poco de la relación entre una aldea kachin y su jefe de dominio kachin. Véase R. N. E. F., 1898-1900; Scott y Hardiman (1900).

una función del jefe en el período prebritánico. Siempre había vía libre para que un dirigente de aldea *(salang)* de sobresaliente habilidad y personalidad se elevara a la posición de «líder» *(bawmung)* de un dominio para todos los asuntos prácticos (véase p. 145). La existencia de tal *bawmung* no afecta de ninguna forma a las funciones rituales del jefe, ni afectaría a la sucesión a la jefatura, pero el reconocimiento de tal liderazgo plebeyo por los propios kachin sirve para resaltar la naturaleza esencialmente ritual del cargo de jefe.

Es completamente coherente con las ideas corrientes sobre la monarquía tanto en la sociedad shan como en la birmana que el dirigente afortunado, económicamente poderoso, deba desdeñar tomar parte en los asuntos administrativos cotidianos. Tales asuntos prácticos son para subordinados; el propio rey debe vivir apartado en su palacio, rodeado de numerosas esposas y concubinas. Los jefes kachin rara vez logran nada que ni siquiera se aproxime a este estatus semidivino, pero es significativo que —a juzgar por la literatura— la influencia del plebeyo *bawmung* fuera más pronunciada en los dominios de jefes más ricos, donde el jefe remedaba más evidentemente las maneras de los príncipes shan [118].

Bajo los británicos, el jefe reconocido por la administración era responsable de adoptar gran número de decisiones cotidianas, pero lo hacía tan sólo como agente del poder soberano. Las decisiones ejecutivas que tenían que adoptar los propios kachin sin esperar órdenes de arriba se referían a asuntos como dónde despejar un campo, dónde quemar los árboles talados, cuándo hacer la primera sementera, dónde situar el emplazamiento de una casa. En este caso, las decisiones no recaían sobre el jefe ni sobre ningún individuo determinado, sino sobre el *salang hpawng* como conjunto. En la mayor parte de los casos, este organismo de ancianos parece actuar por los precedentes; donde los precedentes no proporcionan una clara guía, se recurre a la adivinación y a los pronosticadores. De este modo, otra vez, hay un conflicto entre la teoría y la práctica. La *teoría* kachin es que el jefe gobierna *(up)* con poder autocrático; en mi trabajo de campo rara vez he identificado alguna orden que hubiera sido emitida por un jefe actuando por propia iniciativa. Cuando daba una orden era como portavoz del gobierno o bien del *salang hpawng* o de algún oráculo que anteriormente había consultado.

e. La dirección de los asuntos religiosos: las funciones de los sacerdotes. El cargo de jefe, he sugerido antes, es un cargo

118. Para ejemplos, véase especialmente las referencias a *pawmine (bawmung)* en Anderson (1871) y (1876).

ritual pero no sacerdotal. Es un cargo ritual, no sólo porque se define en términos de símbolos de prestigio que no necesariamente llevan consigo ningún poder económico o político real, sino también porque el jefe tiene un papel muy determinado que jugar en la organización religiosa.

Ya se ha hecho mención del control del jefe sobre determinados nat. Como consecuencia de este control es responsable de ciertos sacrificios anuales que se hacen en nombre de la comunidad. Su rol es un rol pasivo. El jefe «da» el sacrificio, en el sentido de que proporciona los animales para el matadero, pero él no es un sacerdote.

Lo mismo es cierto incluso cuando el jefe celebra el *manau* y hace sacrificios a sus deidades personales para el engrandecimiento de su propio prestigio. Aunque el derecho a «dar» *(jaw)* el sacrificio es exclusivo del jefe y es una posesión valorada, consiste simplemente en el derecho de proporcionar materiales para la fiesta y emplear al sacerdote para que recite los adecuados cantos rituales. Un jefe nunca puede ser sacerdote *(dumsa)* en sus propias fiestas de sacrificios y es raro encontrar a un jefe que esté cualificado para actuar como sacerdote incluso en los sacrificios de otras personas. Así, pues, necesitamos analizar la naturaleza del cargo de sacerdote.

jaiwa - narrador de sagas
dumsa - sacerdote
hkinjawng - matarife ritual
hpunglum - ayudante del matarife ritual

El sistema kachin presenta gran número de cargos sacerdotales de una u otra clase y la entrada se hace en todos ellos mediante el aprendizaje y la habilidad adquirida. De ahí que no sean hereditarios. Pero la práctica del arte del sacerdote, especialmente en sus formas más elaboradas, proporciona al celebrante considerables regalías y gran prestigio. De hecho, en muchos sentidos, el prestigio de un gran sacerdote excede en brillantez al de un gran jefe.

Las técnicas necesarias para los grados inferiores del sacerdocio no son difíciles de adquirir y en la mayor parte de las aldeas hay varias personas disponibles que son competentes para celebrar, digamos, los rituales de un sacrificio *masha nat* y de hacer el trabajo por un pago bastante nominal[119]. Pero aprender

119. Los cadáveres de los animales sacrificados se cortan de una forma muy complicada según el modo descrito para los chin por Stevenson (1943). Los tres sacerdotes oficiantes obtienen cada uno sus regalías según su posición. En los sacrificios importantes el sacerdote recibe un pago importante en *hpaga*, además de su parte de la carne.

los rituales para un sarificio importante es otra cosa; implica, literalmente, años de arduo aprendizaje. Así, en Hpalang, en 1940, debía de haber docenas de personas cualificadas para recitar los cantos que acompañan al sacrificio de un pollo en el tratamiento ritual del dolor de estómago, pero sólo había dos hombres que supieran los rituales para un sacrificio *ga nat* que, entre otras cosas, requiere la entonación de una saga tradicional durante 8 o 10 horas seguidas. En un *manau*, el recitado de sagas puede durar días interminables y los sacerdotes que celebran esta fiesta tienen el título especial de *jaiwa*. En 1940 probablemente sólo había dos o tres *jaiwa* competentes en todo el distrito de Bhamo. Si alguien hubiera tenido que celebrar un *manau* en Hpalang, hubiera tenido que emplear a uno de estos hombres con unos honorarios importantes.

No existe ninguna regla especial sobre quién puede o no puede convertirse en sacerdote, pero la carrera tiende a atraer a los hombres capaces o ambiciosos que no tienen cargos por derecho hereditario. De este modo, los cabezas de linaje que se sientan en el *salang hpawn* por derecho de nacimiento no es probable que vayan a molestarse en ser celebrados como sacerdotes. Pero el hermano mayor de tal hombre o el hijo ilegítimo de un jefe que ha sido, como si dijéramos, defraudado de su estatus natural puede encontrar gran incentivo en buscar el prestigio vicario que se consigue mediante el cargo de sacerdote. Los líderes sacerdotales de la aldea de Laga, en Hpalang, ejemplifican muy bien este caso. Myihtoi Gam, como indica su nombre, era médium al mismo tiempo que sacerdote; era fácilmente el sacerdote *(dumsa)* más experto de Hpalang y sus servicios eran constantemente requeridos. Por nacimiento era un personaje claramente frustrado. Su nombre de nacimiento era NhKum Gam y era el hermano mayor de NhKum Naw (Laga Naw), el dirigente de la aldea Laga. Tenía glaucoma y labio leporino y aspecto de haber padecido de raquitismo en la infancia. Inmediatamente después de Myihtoi Gam, iba en influencia sacerdotal mi vecino Lahtaw Naw. Como sacerdote *(dumsa)* era sólo de mediana competencia; era *tsu dumsa*[120], sabía sacrificar cerdos pero no bovinos, pero tenía una inmensa habilidad como matarife ritual *(hkinjawng)* y estaba presente en casi todos los sacrificios para cortar la carne y ver que las porciones tradicionalmente correctas se destinaban a los diversos solicitantes tanto humanos como sobrenaturales. Lahtaw Naw sobresalía también en las danzas rituales; siempre era el cabeza de los bailes en los funerales a que asistía y también (eso me dijeron) en los *manau*.

120. Hanson (1913), p. 153.

Lahtaw Naw estaba casado con la hermana de Laga Naw, el dirigente de aldea, pero no tenía estatus por nacimiento. En las discusiones conmigo era inhabitualmente reticente sobre sus orígenes; la murmuración local suponía que era hijo ilegítimo de un importante jefe Lahtaw de 30 millas más al sur. Tanto Myihtoi Gam como Lahtaw Naw se sentaban en el *salang hpawng* del jefe Maran en su calidad de «sabios». Es improbable que ninguno de ellos lo hubiera hecho de no haber sido expertos en el ritual.

nwawt - «adivino»; *myihtoi* - «médium»

Los adivinos *(nwawt)* y los médiums *(myihtoi)* no son necesariamente sacerdotes *(dumsa)*, aunque sus roles frecuentemente se combinan. Muy frecuentemente se recurre a la adivinación para toda clase de propósitos: ¿Dónde emplazaré mi casa? ¿Es X una novia adecuada para mi hijo? ¿Qué ha sido del búfalo que perdí la semana pasada? ¿Es mañana un día propicio para ir al mercado? Todas éstas y una multitud de preguntas parecidas y distintas pueden recibir respuesta mediante la adivinación. Se utilizan distintas técnicas [121]. En teoría, el procedimiento es mágico y automático y no necesita una capacidad especial. Gran número de personas pretenden saber cómo adivinar. En la práctica, todos los procedimientos de adivinación necesitan la interpretación de los adivinos y ciertas personas —por regla general sacerdotes— son reconocidas como especialmente expertas. El cargo de adivino conlleva muy poco prestigio; en teoría, cualquiera puede aprender cómo adivinar en media hora o así. En la realidad, resulta bastante claro que el adivino esgrime un poder considerable, pues su interpretación afecta a la acción económica y, dentro de amplios límites, sus interpretaciones están libres de toda coacción.

Dos ejemplos muy normales servirán para ilustrar esto. En primer lugar, cuando tiene que arreglarse una venganza de sangre, cada bando escoge un cuerpo de ancianos y jefes para actuar como sus agentes en el arbitraje. Claramente, mucho depende de las personas escogidas, pero la decisión no recae en ninguna de las partes interesadas; es un asunto de adivinación. En segundo lugar, cuando un hombre está enfermo, el adivino es quien decide qué nat es responsable y qué sacrificio se necesita. Ahora bien, debe recordarse que a largo plazo el público consumirá la carne del sacrificio. Por tanto, no es sorprendente que los nat exijan muchos mayores sacrificios de los ricos que de

121. Cf. Hanson (1913), p. 137.

los pobres. Pero esta discriminación se lleva a cabo a través del adivino.

Los médiums —*myihtoi*— tienen un estatus bastante más elevado que los adivinos, aunque sus actividades son algo similares. En teoría, los médiums nacen, no se hacen; la cualidad de médium es una facultad natural, no algo que se aprende de un maestro. No obstante, el comportamiento de los médiums es muy estereotipado y evidentemente se aprende por imitación, aun cuando no por verdadero aprendizaje. Nunca oí ninguna sugerencia en el sentido de que la facultad fuese hereditaria, sino que se supone que nace de forma absolutamente arbitraria. La incidencia de los médiums parece ser más o menos la misma que la de los sacerdotes superiores *(dumsa)*. En Hpalang había dos médiums, uno de los cuales también era sacerdote superior. La ideología relativa a la cualidad de médium consiste en que el médium, en estado de trance, puede transportarse al mundo de los nat en persona o, alternativamente, puede establecer una comunicación directa con los nat y persuadir a un nat inferior, como un antepasado recientemente fallecido, para que venga y hable por su propia boca humana.

Los médiums son profesionales más caros que los adivinos normales y tiende a consultárseles cuando los procedimientos recomendados por el adivino no han dado resultado. Una función muy importante de los médiums consiste en que sirven para limitar las implicaciones destructivas de la teoría religiosa. En teoría, toda enfermedad se debe a persecución o enfado de los nat. En consecuencia, toda enfermedad es curable, siempre que se pueda descubrir el correcto sacrificio que hay que hacer al correcto nat. Por supuesto, los kachin se dan cuenta perfectamente bien de que la muerte es el sino de todos y que la enfermedad fatal puede ser muy larga, pero la estricta adhesión a la ideología religiosa implicaría que los parientes de todo moribundo deberían arruinarse en sus intentos de comprar a los nat mediante repetidos sacrificios. Las enfermedades de las personas importantes de hecho proporcionan una excusa para hacer sacrificios en gran escala, pero cuando evidentemente un anciano está agonizando, sus herederos por regla general no están dispuestos a ver cómo todo su patrimonio se derrocha como signo de devoción filial. En vez de esto utilizan a un médium. En el curso de la ceremonia, que va acompañada de un pequeño sacrificio, se supone que el médium se transporta al mundo de los nat y hace promesas en el sentido de que, caso de que se permita que el enfermo se recupere, se harán mayores ofrendas en el futuro. Si luego el enfermo muere como es de esperar, sus herederos quedan absueltos de posteriores obligaciones con los

nat que no han cumplido su parte del trueque. El médium realiza esta ceremonia sobre una plataforma de bambú *(hkinrawng)* de unos 20-30 pies de altura, levantada para la ocasión delante de la casa del enfermo. Después de la ceremonia queda en pie como recordatorio de que si el enfermo se recupera todavía se debe otro sacrificio.

Los médiums suelen tener acreditados poderes físicos sobrenaturales: se supone que pueden subir sin herirse una escala de hojas de espadas puestas de filo [122] y caminar sobre un hilo de algodón suspendido. En alguna medida, esto es un índice de la alta estima que se concede a la facultad del médium. Los narradores de sagas *(jaiwa)* están similarmente acreditados con la habilidad de montar en tigre. Yo sospecharía que los médiums, como los sacerdotes y los adivinos, suelen ser individuos que no detentan ningún cargo político por derecho hereditario, pero no tengo pruebas concluyentes de que siempre sea así. Un rasgo del sistema, para el que no puedo ofrecer ninguna explicación, es que, mientras que los médiums jinghpaw casi siempre son varones, en otros determinados grupos kachin tal como el de los nung, los médiums suelen ser mujeres [123].

Esta revista de las formas de dirección referentes a las distintas clases de cargos seculares y religiosos de la sociedad kachin sólo sirve para recapitular el tema que se ha ido repitiendo a todo lo largo de este capítulo. Los kachin *gumsa* parecen considerarse a sí mismos como un sistema autoritario muy bien definido. El jefe se considera un autócrata situado en la cima de una jerarquía de clases ordenadas, que se diferencian unas de otras por reglas de una rigidez parecida a la de las castas. En esta pauta estructural ideal todo encaja con absoluta perfección, cada persona y cada grupo de personas tiene un lugar destinado en un sistema claramente determinado. Pero la realidad no corresponde al ideal. En la realidad, el cargo del jefe sólo es uno de los muchos cargos que incluyen elementos de autoridad; el prestigio y el estatus no depende de hecho únicamente del estatus por nacimiento; la bien ordenada clasificación de superioridad de linajes encubre un elemento vicioso de competencia. Pero es una competencia por el prestigio y la reputación más bien que por la riqueza [124].

122. Esta idea parece haber sido tomada de los chinos; véase Doolittle (1876), p. 153. Green (1934) afirma que él presenció realmente cómo un médium kachin trepaba por una escala de espadas.

123. En Birmania propiamente dicha los médiums *(nat gadaw)* suelen ser hembras, pero en este caso la facultad es hereditaria por línea de mujer.

124. Creo que es importante señalar que los kachin comparten las ideas chinas sobre la suprema importancia de la reputación o "cara". *Myi man sum,*

Supongo que los kachin obtienen una satisfacción personal del hecho de poder influir en las otras personas. El análisis muestra que tal influencia se maneja de distintas formas a través de distintos canales. Por una parte, existe un prestigio reconocido que conllevan determinados cargos formales —jefe, cabeza de linaje, narrador de sagas, médium— y quienes consiguen ser reconocidos como merecedores de tales títulos gozan del consiguiente poder e influencia. Pero, por otra parte, existen cargos tales como el de adivino o sacerdote inferior o matarife ritual que acarrean muy poco prestigio en sí mismos, pero que, no obstante, proporcionan canales mediante los cuales se puede ejercer influencia. La verdadera sociedad kachin no es, sugiero yo, una jerarquía rígidamente estructurada de clases fijas y cargos bien definidos, sino un sistema en que existe una constante y a veces muy rápida movilidad social. La movilidad se produce por dos vías. O bien los detentadores de los cargos menores no valorados utilizan su influencia para manipular su camino hacia posiciones de autoridad más reconocida o bien, alternativamente, se convierten en revolucionarios y repudian la autoridad de todos los altos cargos. Esta es, en esencia, la diferencia entre la organización *gumsa* y *gumlao*, que ahora debemos considerar.

"perder la cara", corresponde exactamente al concepto chino y tiene igual importancia.

Tercera parte
Variabilidad estructural

En nuestro mundo occidental reconocemos los principios de monarquía y república como teorías contrapuestas de gobierno, y es razonable aceptar que una monarquía tiene un tipo de estructura social distinto que una república. Por otra parte, un cambio de régimen de monarquía a república o viceversa no necesariamente da lugar a cambios radicales en la estructura social de un día a otro. Cromwell, el Lord Protector, tenía poderes y funciones no muy distintos de los de Carlos I, Divine King, el rey divino. Un crítico moderno de la constitución americana ha observado que se supone que el presidente debe comportarse como una versión fosilizada de Jorge III. Incluso Stalin resultaba muchas veces muy parecido al Padrecito que fue el Zar de todos los rusos. En otras palabras, la contraposición entre monarquía y república pertenece esencialmente a la teoría; en su aplicación práctica los dos sistemas resultan muy parecidos. Si nos concentramos sobre los modelos ideales tendremos que decir que estamos tratando de dos estructuras sociales opuestas; si nos concentramos sobre los hechos prácticos, los ideales de república igualitaria y monarquía autoritaria únicamente representan tipos polares en un sistema total de variaciones.

Este tipo de teorías estatales opuestas son normales en toda la zona fronteriza entre Burma y Assam. Así, Stevenson contrapone los autocráticos chin de Falam y Haka a los chin democráticos de Tiddim [1]; Hutton encuentra que tanto los sema como los konyak tienen algunas comunidades que son democráticas, como las de los angami, pero otras de tipo totalmente opuesto [2]. Dewar, refiriéndose a los pueblos situados exactamente en la frontera del territorio kachin, contrapone los nagas, que tienen dirigentes hereditarios, a aquellos cuyos dirigentes se designan por «selección» [3].

1. Stevenson (1943).
2. Hutton (1921 b), p. 121; (1929), pp. 28 y 42.
3. Dewar (1931).

En la lengua jinghpaw esta oposición se representa con las palabras *gumsa* y *gumlao*. El objeto de este capítulo es explicar qué implica exactamente esta oposición. En resumen, los *gumsa* se conciben a sí mismos como gobernados por jefes que son miembros de una aristocracia hereditaria; los *gumlao* repudian todas las nociones de diferencias de clase hereditarias. Los *gumsa* consideran a los *gumlao* como siervos plebeyos que se han rebelado contra sus dueños legítimos; los *gumlao* consideran a los *gumsa* como tiranos y snobs. Pero, en tanto que formas opuestas de organización, ambas son coherentes con el mismo conjunto general de arreos culturales que nosotros reconocemos como kachin. De dos linajes del mismo clan, uno puede ser *gumsa* y otro *gumlao*; los *gumsa* y los *gumlao* hablan la misma lengua; tanto en el tiempo histórico como en el mitológico, las comunidades *gumsa* se han convertido en comunidades *gumlao* y viceversa.

La oposición de ideas latente en estos dos conceptos se utiliza como símbolo de hostilidad. Las áreas vecinas *gumsa* y *gumlao* suelen considerarse mutuamente como enemigos en vendeta tradicionales y utilizan «la historia del origen de los *gumlao*» como una justificación de la vendeta. Por tanto, un investigador recibirá una versión muy distinta sobre las virtudes y vicios de los sistemas rivales según sean sus informadores *gumsa* o *gumlao*.

Los informadores de las primeras autoridades británicas del norte de Birmania eran todos *gumsa*; además, las autoridades coloniales tienen una notoria preferencia por los jefes autocráticos. En consecuencia, a ojos de la administración el sistema *gumlao* tenía la mácula de la rebelión y de lo completamente aborrecible, como muestran las dos citas siguientes.

> a. Antiguamente cada aldea kachin estaba gobernada por un oficial hereditario denominado sawbwa (es decir, *sao-hpa*); los aldeanos estaban obligados a cultivarle la tierra sin compensación y estaban sometidos a otros muchos tributos. Estos impuestos se volvieron muy onerosos, y hace veinte años (es decir, alrededor de 1870) se inició y se extendió rápidamente una revolución, sobre todo en la zona comprendida entre los ríos Mali Hka y N'mai Hka, que condujo a la muerte y destitución de gran número de sawbwas y a la designación de ciertos dirigentes llamados akyis o salangs, en su lugar. Las aldeas que actualmente carecen de sawbwa se denominan kamlao *(gumlao)* o aldeas rebeldes, en contraposición a las otras que se denominan kamsa *(gumsa)* o aldeas que tienen un sawbwa.
>
> La dificultad de pasar por el país de los kachin aumen-

ta grandemente si las gentes de las aldeas por que se pasa no tienen sawbwa y son kamlao y no kamsa. Con un sawbwa hereditario, si es amistoso, no hay que esperar ningún problema por parte de los habitantes de la aldea, pero en las aldeas kamlao, que es prácticamente una pequeña república, el dirigente, por bien intencionado que pueda ser, es absolutamente incapaz de controlar las acciones de cualquier miembro de la aldea malintencionado[4].

b. Hace más de medio siglo, un espíritu republicano se manifestó en el territorio no administrado conocido como el Triángulo y desde allí se dirigió hacia el oeste del Mali Hka. Determinados miembros de tribus que encontraban tedioso el yugo del Duwa y estaban impacientes del control, se declararon a sí mismos kumlaos o rebeldes, se deshicieron de su conexión hereditaria con el Duwa y se asentaron en aldeas solitarias propias. La administración británica se opuso consistentemente a este movimiento y se negó a reconocer a los kumlaos.

Las aldeas en zonas adecuadamente constituidas bajo el Duwa se conocen como kumshas. Se encontrará que aquí y allá existe todavia una tendencia a afirmar este espíritu de independencia, y los funcionarios deben estar alerta para suprimirlo sin tardanza...

Se encontrará que en algunas subdivisiones no ha habido duwas durante algunos años. Aquí cada aldea se encontrará bajo su propio akyi. Los errores de los años pasados no pueden rectificarse ahora, y esta variación de la costumbre establecida debe continuar[5].

Naturalmente, un antropólogo encuentra difícil creer que una subespecie política tan extendida y persistente como la del *gumlao* pueda haber aparecido espontáneamente tan tarde como en 1870 y, como ya se ha señalado (p. 183), la palabra *gumlao* se menciona incluso en una fuente inglesa tan temprana como de 1828. Kawlu Ma Nawng no se hace ilusiones a este respecto. Sitúa los orígenes del movimiento *gumlao* en un tiempo mitológico de hace 300 o 400 años[6].

El mito que recoge Kawlu Ma Nawng se refiere específicamente a los *gumlao* del valle del Hukawng. Es largo y complicado y, debo confesar, no completamente comprensible. Se sos-

4. Walker (1892), p. 164. Esta fue la primera exposición inteligible publicada sobre la oposición *gumsa/gumlao*, aunque puede reconocerse una versión mutilada en el informe de Alaga de 1879; cf. Sandeman (1882), p. 257.

5. Carrapiett, 81-2. Esta cita procede de un manual oficial de la administración publicado en 1929, de un capítulo titulado concretamente "Advertencias a los jóvenes funcionarios". Difícilmente puede sorprender que los funcionarios que estaban dispuestos a examinar el sistema *gumlao* con arreglo a sus propios méritos fueran muy pocos (!).

6. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 30.

pecha que el autor ha mezclado varias historias absolutamente distintas e intentado crear una «historia» ordenada. La que parece ser la sección de importancia crucial puede resumirse como sigue[7]:

Una muchacha *gumsa*, Tangai ma Ja In, tiene un hijo ilegítimo de N'Bawn La Ja mientras está prometida con Shatan Wa. N'Bawn La Ja y Shatan Wa son ambos de un linaje de rango inferior al de la muchacha (1). Shatan Wa (literalmente «el calumniador») y su agente matrimonial, Loileng Wa (2) son en parte culpables de este yerro, puesto que han retrasado el matrimonio indebidamente (3). El niño lo roba el caimán de Hkitmung Ningdawn, que lo esconde en una cueva de la montaña (4). Tangai ma Ja In promete al espíritu celeste Musheng que sacrificará un búfalo si regresa el niño. Musheng abre la montaña, desenmascara al caimán y devuelve al niño (5). El médium sacerdotal Dumsa La Lawn (6) recibe la petición de hacer el sacrificio. Musheng le dice al sacerdote que haga el sacrificio a un nat celeste superior llamado Sinlap (7). Gracias a sus poderes de médium, el sacerdote es transportado al cielo para hacer personalmente la ofrenda.

> Mientras estaba en los cielos, Dumsa La Lawn vio cierto número de aldeas con nubes de humo sobre ellas (8). Preguntó qué aldeas eran. El espíritu celestial le dijo que era la tierra *gumlao*. También vio aldeas en otros lugares con muchas casas muy cerca unas de otras; al preguntar se le informó que aquellas aldeas eran la tierra *gumsa* (9). Dumsa La Lawn preguntó qué quería decir *gumlao* y *gumsa* y se le dijo que *gumlao* eran los pueblos que mantenían que todos los hombres son del mismo rango; no se tomaban los muslos habituales de los animales sacrificados ni se exigía el cultivo obligatorio de los campos. Los *gumsa*, se le dijo, eran los pueblos que tenían jefes; estos jefes exigían un muslo de cada animal que se mataba y el trabajo gratis para el cultivo de sus campos; clasificaban como plebeyos incluso a sus propios parientes que no tenían derecho a recoger tributos e insistían en el pago de tributos, trabajo y otros, tanto a estos parientes como a los demás plebeyos (10).

Luego Dumsa La Lawn pregunta al espíritu celeste cómo pueden convertirse los seres humanos en *gumlao*. Se le instruye para que vuelva a la tierra con parte de la carne y el licor del sacrificio. Todo el que se niegue a participar del sacrificio debe

7. Véase Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 11-13 y 20.

ser arrojado. Regresa con la ofrenda y convoca a todo el mundo a participar y el jefe se niega (11). Luego el jefe y Dumsa La Lawn se insultan mutuamente de varias formas estereotipadas. El jefe golpea a Dumsa en la cabeza y le llama «adúltero, esclavo e hijo ilegítimo de una mujer mona». El Dumsa asa los sesos de un mono en el tubo de licor del jefe y más tarde, alegremente, corta los bambúes del jefe cuando actúa como *hpunglum* en la fiesta funeraria de uno de los parientes del jefe (12). Por último, el jefe mata a una muchacha pariente del Dumsa que lleva agua en tubos hechos de los dichos bambúes y el Dumsa mata al jefe y comienza la rebelión *gumlao*.

En esta guerra, a las secciones descontentas del clan Tsasen se juntan los miembros del linaje Pyen Dingsa N'Ding del clan Marip, que tienen razones semejantes para quedarse de los jefes Marip (13).

Un comentario adecuado de esta historia casi requeriría un capítulo para él solo, pero las siguientes notas, que conectan con los números del texto anterior, lo harán más significativo.

1. Tangai, N'Bawn y Shatan representan los tres linajes del mismo clan, el Tsasen. Los Tangai son la rama *uma*. Tangai y N'Bawn son reales, es decir, linajes principales existentes; los Tangai son ahora *gumsa*; los N'Bawn son *gumlao*.

2. Loileng Wa es representado como el primo mayor de Shatan. Por el nombre parece ser un shan.

3. Según la ley consuetudinaria kachin esto mitiga el delito de la muchacha. El castigo es que los descendientes ilegítimos de la muchacha queden como siervos de sus descendientes legítimis. Una historia muy similar se utiliza para explicar el estatus teórcamente inferior de una seccón del clan Marp (véase Kawlu Ma Nawng, pp. 4-5; también, más adelante, la nota 13).

4. Véase el tratamiento del símbolo *baren* (caimán) en la p. 134 y s.

5. Musheng aprueba de este modo la expulsión del caimán (jefe) en interés del hijo ilegítimo y la liberación de éste de la tiranía del primero. Este tema general está muy extendido. Los seres humanos plebeyos descienden de dragones-caimanes) (,véase p. 291). Véase también la historia nung que presenta Barnard (1934), p. 114: «Después de la Inundación una mujer dio a luz una piedra en la casa de un dragón con alas y rabo... Esta piedra fue rota contra una gran losa de roca y los trozos se desperdigaron y de ellos salieron todas las razas humanas». La forma de este cuento deriva del hecho de que en jinghpaw y en nung la palabra piedra es *lung*, que en chino significa dragón.

6. Lo que hay que señalar aquí es que Dumsa La Lawn, el

líder revolucionario, es un sacerdote-médium. Kawlu Ma Nawng parece identificar a la persona con N'Dup Nawng Dai Gawng, uno de los fundadores del linaje N'Dup-Dumsa («sacerdote-herrero»), los fundadores del movimiento *gumlao* (véase Kawlu Ma Nawng, pp. 10 y 20).

7. Lo que importa aquí es que, puesto que Tamgai ma Ja In es de sangre de jefes, normalmente la ofrenda hubiera tenido que hacerse al Madai, el nat celeste de los jefes. Al ofrecérselo en su lugar a Sinlap, se repudia la autoridad del Madai.

8. El humo es el humo de las continuas fiestas de sacrificios; es decir, que las aldeas son muy prósperas.

9. Las casas de las aldeas *gumsa* están muy cerca unas de otras para defenderse; es decir, los jefes *gumsa* siempre están en guerra unos contra otros.

10. El punto crucial de la oposición *gumsa-gumlao* se concibe, pues, situado en el motivo de si, cuando un linaje se segmenta, los dos segmentos son del mismo estatus o si uno está subordinado al otro.

11. Puesto que hacerlo sería reconocer la superioridad de Sinlap sobre Madai.

12. *Hpunglum* es el cargo ritual de menor categoría. Sería ofensivo ofrecer tal tarea a un sacerdote-médium estimado.

13. (Véase anteriormente la nota 3.) Actualmente, sólo dos secciones de menor importancia del N'Ding son *gumlao*. Los restantes son *gumsa* e incluyen buen número de jefes muy influyentes. Los últimos, presumiblemente, no admitirían el estatus intrínsecamente inferior del linaje N'Ding.

La otra sección importante de la historia de Kawlu Ma Nawng tiene las mismas implicaciones estructurales, pero la rebelión *gumlao* se justifica por razones ligeramente distintas. En este caso, uno de los N'La La Grawng hereda una esposa de levirato de su hermano mayor, una mujer del linaje N'Bawn. De este matrimonio de levirato nacen dos hijos, La N'Gaw N'Dup wa Daigrau (el herrero) y La N'Nawng Dumsa wa Daigawng (el sacerdote); «los descendientes de estos hijos eran tratados como inferiores por los descendientes de los hijos nacidos del primer matrimonio[8], debido a que sólo eran los hijos nacidos de una viuda "recogida". Eran considerados plebeyos; tenían que segar la *taungya* para los otros; tenían que desprenderse de un muslo de cada animal muerto; y en todo eran mal tratados»[9]. Los descendientes del «herrero» y del «sacerdote» constituyen un linaje

8. No está claro a qué primer matrimonio se refiere: si al de N'La La Grawng o al de su esposa.

9. Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 10 y 20.

unido N'Dup-Dumsa (herreros-sacerdotes) que significativamente no se divide en sección superior e inferior. Son los líderes de la rebelión *gumlao* contra sus tiránicos parientes.

Ambos mitos ponen el énfasis en lo que parece ser una incoherencia básica de la ideología *gumsa*. El orden ideal *gumsa* parece consistir en una red de linajes emparentados, pero que también es una red de linajes ordenados jerárquicamente por rangos. Conforme se produce el proceso de fusión de linajes, llega un momento en que tienen que elegirse entre la primacía del principio del rango o del principio del parentesco. El rango implica una relación asimétrica. El señor predominante exige servicios de sus subordinados sin obligación de reciprocidad. El parentesco implica una relación simétrica; una relación *mayu-dama* (por afinidad) o de *hpu-nau* (hermano de linaje) entre el jefe y sus seguidores puede implicar obligaciones unilaterales de los seguidores con el jefe, pero también implica que el jefe tiene obligaciones con sus seguidores. La debilidad del sistema *gumsa* consiste en que un jefe, que ha tenido éxito, siente la tentación de repudiar los vínculos de parentesco con sus seguidores y tratarlos como si fueran esclavos bond por obligación (*mayam*). Esta es la situación que, desde el punto de vista *gumlao*, se esgrime para justificar la rebelión.

Sin embargo, el sistema *gumlao* está igualmente repleto de incoherencias. En la teoría *gumlao* no hay jefes. Todos los linajes tienen el mismo rango; ningún hermano es ritualmente superior a otro. Por tanto, en teoría, el rango *gumlao mayu* y *dama* es el mismo y no debe existir prohibición del matrimonio entre primos cruzados patrilaterales (matrimonio con la hija de la hermana del padre). Los *gumlao* que hablan jinghpaw se enfrentan así con la paradoja de que su lengua distingue las categorías de parientes *mayu* y *dama*, aunque no exista nada en su sistema político que exija tal distinción[10]. No tengo pruebas de que los *gumlao* que hablan jinghpaw permitan realmente el matrimonio con la hija de la hermana del padre. Mas bien, la tendencia parece ser a desarrollar «el matrimonio en círculo» dentro de grupos de linajes *gumlao* localizados. Tales dispositivos pueden teóricamente mantener la igualdad de estatus entre los linajes en cuestión. En la práctica no parecen funcionar muy bien. Empíricamente, los grupos *gumlao* de las zonas en que se habla jinghpaw parecen revertir rápidamente en la diferencia-

10. Esto no es cierto para los hablantes del dialecto maru, y puede que se dé el caso de que para los maru *gumlao* no haya prohibición del matrimonio recíproco entre primos cruzados. De la misma forma, en las áreas naga y chin, los grupos con sistema político de tipo *gumlao* no tienen una norma de matrimonio de "tipo kachin".

ción de clases sobre las bases de los linajes. Más adelante se citan algunas pruebas de esta afirmación.

Mi proposición general es, pues, que mientras que analíticamente es correcto considerar a los sistemas *gumsa* y *gumlao* como pautas distintas de estructura social, los dos tipos, en su aplicación práctica, siempre están interrelacionados. Ambos sistemas son, en cierto sentido, estructuralmente defectuosos. Un estado político *gumsa* tiende a desarrollar rasgos que conducen a la rebelión, que desemboca, durante algún tiempo, en un ordenamiento *gumlao*. Pero una comunidad *gumlao*, a menos que esté situada alrededor de un centro territorial fija como una zona de terrazas de arroz irrigadas, generalmente carece de medios para mantener unidos a sus linajes componentes en estatus de igualdad. Por tanto, o bien se desintegrará completamente por fisión o bien volverá a la pauta *gumsa*. Antes de presentar las pruebas de esta teoría cíclica de cambio social, es necesario dejar lo bastante claro que, en cuanto sistemas *ideales*, *gumsa* y *gumlao* son realmente distintos. En el capítulo V he descrito extensamente el modelo ideal de estructura social *gumsa;* los puntos en que la teoría *gumlao* difiere de ésta pueden presentarse de la mejor manera mediante una tabulación a dos columnas.

Gumsa	*Gumlao*
DOMINIO POLITICO	
Un *mung* normalmente contiene cierto número de aldeas reunidas bajo un jefe. Unicamente el jefe tiene derecho a hacer sacrificios importantes.	Un *mung* es un territorio que comprende cierto número de aldeas de igual estatus. Ningún linaje ni aldea es de por sí superior a los otros. Cada aldea hace sus propios grandes sacrificios independientemente.
CLASE	
Los linajes están jerárquicamente ordenados como linajes del jefe, aristócratas, plebeyos y esclavos.	Los linajes pertenecen todos a la misma categoría.

DEUDAS (HKA)

Todos los que no están en un estatus favorecido y no son reconocidos como parientes de linaje del jefe deben contribuir al jefe con un muslo *(magyi)* de cada animal de cuatro patas sacrificado, y deben contribuir con trabajo gratuito a la preparación del campo de colina del jefe y a la construcción de la casa del jefe.

Los habitantes de la aldea no tienen obligaciones tributarias de ninguna clase con los dirigentes de aldea.

La escala de compensaciones de los delitos legales se gradúa de tal forma que los castigos por delitos contra las personas de alto rango son más caros en término de *hpaga* que delitos similares contra personas de rango inferior.

La escala de compensaciones no varía con el rango de los individuos. Cualquier clase de deuda *(hka)* se considera con una escala muy inferior a la *gumsa*.

Los pagos matrimoniales varían de acuerdo con la clase del novio.

MATRIMONIO

El sistema *mayu-dama* es general. Está asociado a una especie de hipergamia invertida. Las mujeres pueden casarse dentro de su propia clase o en otra inferior; los hombres pueden casarse dentro de su clase o en otra superior. Dentro del dominio de un jefe, una forma de manifestar las diferencias de rango entre los linajes es que los linajes de rango más alto sean *mayu* de los linajes de rango más bajo. Los varones del linaje del jefe siempre se casan con mujeres de otros dominios. No existe marcada tendencia a la endogamia del grupo local.

El sistema *mayu-dama* no es esencial. Las diferencias de rango entre *mayu* y *dama* se evitan: (a) manteniendo bajo el precio de la novia, (b) desarrollando pautas locales en las que tres o más linajes «se casan en círculo» sobre bases de exclusividad. Parecería que idealmente una comunidad *gumlao* es endógama y consta de tres o más linajes que se casan en círculo, teniendo todos los linajes iguales derechos.

SUCESION Y FUSION DE LINAJES

De un grupo de hermanos varones, el menor es el de más alto rango; los demás van por orden de nacimiento. No obstante, esta regla está sometida al hecho de que todos los hijos de la primera esposa del jefe tienen un rango más alto que los hijos de una segunda esposa, y así sucesivamente. Los linajes se dividen a intervalos bastante frecuentes, y de los dos segmentos uno es de más alto rango que el otro, dependiendo la superioridad del estatus relativo de los dos hermanos o medio hermanos que originen los respectivos segmentos.

En teoría no hay diferencias de rango entre hermanos. Los linajes *gumlao* parecen fragmentarse muy rápidamente. Es probable que cualquier linaje concreto sea de poca profundidad y no existe una exacta jerarquía que conecte estos segmentos. Por otra parte, es probable que todos los *gumlao* comprendidos dentro de un área local mantengan la ficción de la pertenencia a un clan común.

Las virtudes rituales de un jefe las hereda de forma natural el hijo menor. Otros hijos, especialmente el mayor, pueden, no obstante, llegar a jefes con todos los poderes rituales, si compran los adecuados derechos a su hermano menor.

Las comunidades *gumlao* más estables parecen ser aquellas en que el linaje se ignora virtualmente y en su lugar se pone el acento en la lealtad a un concreto lugar.

AUTORIDAD

La autoridad judicial recae sobre el *salang hpawng*, el consejo de los cabezas de linaje, de que forma parte el jefe, aunque no necesariamente es el más importante. El papel del jefe en cuanto tal es ritual más bien que político, pero los gajes del cargo a veces proporcionan control sobre los verdaderos recursos económicos, y entonces el jefe puede convertirse en un hombre verdaderamente poderoso. Por otra par-

La autoridad judicial recae sobre el consejo de ancianos, que por regla general representan a los linajes. Normalmente las aldeas *gumlao* tienen un dirigente *(agyi)* cuya posición no es estrictamente hereditaria. Cualquiera que sea su estatus teórico, el *agyi* suele tener exactamente las mismas oportunidades de conseguir poder que un *gumsa bawmung*. En la práctica, un «dirigente» *gumlao* puede resultar difícilmen-

te, uno de los dirigentes subordinados del jefe puede ser el centro de la verdadera autoridad *(bawmung)*.

te diferenciable de un «jefe» *gumsa*.

MITOS DE ORIGENES Y DERECHOS A LA TIERRA

Las comunidades *gumsa* por regla general suponen que se han originado: (a) como asentamientos originales, es decir, por segmentación de otra comunidad *gumsa*, o bien (b) por conquista de otro linaje de jefes *gumsa*. En ambos casos el «derecho original» de la tierra recae únicamente en un linaje, el del jefe.

Las comunidades *gumlao* suponen que se han originado: (a) como asentamientos originales, en cuyo caso hay tres o más casas «originales» de igual estatus que se casan entre sí, o bien (b) existe la tradición de una revolución en que los antiguos jefes *gumsa* fueron expulsados o reducidos al estatus de dirigentes de linaje sin derechos especiales. En ambos casos, todos los linajes «originales» tienen igual derecho a la tierra.

RITUAL

Entre los espíritus «benevolentes», los plebeyos sacrifican a:

a. los antepasados familiares.

b. el nat celeste Musheng y su hija Bunghpoi.

Los jefes sacrifican a:

a. los nat familiares.

b. el *mung nat*, que es el *uma nat* del linaje de los jefes.

c. el nat celeste Madai y su hija Hpraw Nga.

d. el nat de la tierra Shadip.

Entre los espíritus «benevolentes», los plebeyos sacrifican a:

a. los antepasados familiares.

b. el nat celeste Musheng y su hija Bunghpoi.

En los festivales de aldea, los jefes de linaje sacrifican a:

a. los nat familiares.

b. el *mung nat*, un espíritu relacionado de alguna forma con la fundación de la comunidad y que suele considerarse un antepasado de *todos* los linajes originales.

c. algún nat celeste, muchas veces Sinlap, nunca Madai.

d. un nat de la tierra —*ga nat*— que se considera distinto de Shadip.

El aspecto en que he tratado de poner el énfasis en esta comparación es que en el sistema *gumlao*, la igualdad de estatus entre los elementos de cualquier comunidad local es un dogma de crucial importancia. Como *de facto* es muy probable que la igualdad sea muy difícil de mantener, podemos esperar, a partir de primeros principios, que las comunidades que se organizan de acuerdo al ideal del modelo *gumlao* sean políticamente inestables.

Demostrar que esta inestabilidad teórica es un hecho empírico implica la utilización de materiales históricos de muy desigual calidad. Los siguientes parecen ser los ejemplos mejor documentados de inestabilidad *gumlao* a lo largo del tiempo.

1. En la narración de Kawlu Ma Nawng los *gumlao* del área del valle de Hukawng se originaron en una revolución del linaje N'Dup-Dumsa («herreros-sacerdotes») del clan Tsasen contra sus jefes tradicionales. El linaje N'Dup-Dumsa controla hoy una gran área del noreste del valle de Hukawang; se consideran *gumlao*, pero sus líderes tienen los poderes y el estatus de jefes: no «comen muslos», no erigen postes de casa de jefes, no cavan zanjas alrededor de sus tumbas, pero eran tratados como jefes por las autoridades birmanas ya en 1820 [11] y, fueron continuamente calificados de jefes por los viajeros británicos de la década de 1830 [12] y por los funcionarios británicos que finalmente tomaron el control de la zona un siglo después. Kawlu Ma Nawng comenta, al recoger estos hechos, que es muy raro que tanto los birmanos como los ingleses lanzaran órdenes designando jefes a gentes «que no reconocían ni siquiera el derecho a la existencia de jefes».

Esta evidencia sugiere que, mucho antes de que los británicos estuvieran en condiciones de entrometerse, los linajes *gumlao* dirigentes de Hukawng ya habían operado para retroceder a algo que en la práctica, si no en el nombre, se aproximaba estrechamente al sistema *gumsa*.

2. El área *gumlao* que se consideraba *fons et origo* del movimiento *gumlao* por parte de los autores ingleses de la década de 1890 era esa parte del Triángulo que incluye los dominios de Sagri Bum y N'Gum La. Se suponía que esta área se había hecho *gumlao* por primera vez alrededor de 1870 [13], aunque otra autoridad da la fecha concreta de 1858 [14]. (Véase Mapa 4, p. 55.)

La historia, como se recogió en la década de 1890, consistía

11. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 30.
12. Hannay (1847). Aquí N'Dup Dumsa se escribe Undooptun Sah.
13. Así Walker (1892) citando a Elliot; así también Scott y Hardiman (1901), Vol. I, Parte I, p. 370.
14. Scott y Hardiman, *op. cit.*, p. 414.

en que Maran Khawle, al parecer el cabeza de un linaje de menor importancia de N'Gum La, mató a Naw Pe, jefe de N'Gum La. El clan y el linaje del último no se establecían. Simultáneamente, Labu Shawn, otro plebeyo, mató al jefe de Sumpawng Bum, un Lahpai. Sumhka Sinwa de Sagribum (también Lahpai y hermano de linaje del jefe Sumpawng) y otros jefes vecinos convinieron en consecuencia en renunciar a todos sus privilegios de jefes y asumieron el título de *agyi* (dirigente) en lugar del título de *du* (jefe).

En 1915, esta área todavía carecía de administración. En aquella fecha [15], (a) el dirigente de N'Gum La, una aldea de 42 casas, era un Lahpai Li. Era el «señor supremo de ocho aldeas». Era *gumlao*. (b) El dirigente de Sagribum, Sumhka Sao Tawng, y su hermano, Bumbu Sao Tawng, gobernaban entre los dos unas 24 aldeas, las dos mayores de las cuales contaban con 65 y 32 casas. Estos dos hombres eran *gumlao*. Debe notarse, no obstante, que ambos eran conocidos como los Sao *(Zau)*, título únicamente apropiado para los jefes. (c) El dirigente de Sumpawng Bum, un *gumlao*, era un Labu La, evidentemente un linaje descendiente de las Labu Shawng, que tenía la fama de haber dado muerte al jefe original de Sumpawng Bum.

Para 1943 (a) el dirigente de N'Gum La era un tal Mangala Uri Nawng, que me fue descrito como Lahtaw; (b) el dirigente de Sagribum era Sumhka Zao, probablemente hijo del hombre que era dirigente en 1916. Ninguno de estos individuos parecía tener ninguna pretensión de ser *gumlao*. Así, los herederos y descendientes de los supuestos revolucionarios de 1870 eran, para 1943, los más firmes sostenedores de la ley y el orden británicos. Por desgracia, no tengo datos sobre la escala de los tributos, si es que los había, que imponían estos «jefes *gumlao*» a sus seguidores.

En los ejemplos precedentes, organización *gumlao* actual es claramente una ficción; los llamados dirigentes *gumlao* se comportan para todos los fines prácticos como jefes *gumsa*. Se plantea entonces la cuestión de si todo el concepto de sociedad tipo *gumlao* no será una ficción mitológica que se utiliza para encubrir y justificar un cambio de dinastía en lo que en todo momento ha sido una coherente comunidad de tipo *gumsa*.

El escepticismo en esta forma extrema no está justificado. En la mayor parte de las actuales comunidades *gumlao* que hablan jinghpaw, el «republicanismo» parece ser bastante genuino. Así, toda la zona duleng es hoy *gumlao*. No hay jefes du-

15. R. N. E. F. (1915/16), p. 15. La fecha es importante al mostrar que la tendencia a revertir a la forma *gumsa* no fue el resultado de las presiones de la administración.

leng. Cada pequeña aldea duleng es estrictamente una entidad independiente. Los linajes duleng son pequeños y muy numerosos y no claramente vinculados a ningún sistema segmentario. Sin embargo, existe la tradición de que los duleng son todos descendientes de un antepasado común y que antiguamente existía un linaje de grandes jefes duleng que eran la línea de rango *(uma)* superior entre todos los linajes de los jefes kachin. Luego, «hace unas seis generaciones la gente de Kinduyamg» [16] se rebeló contra sus jefes y desde entonces todos los *mung* duleng han sido *gumlao*.

Verdaderamente existe una prueba histórica de que los duleng tenían jefes mucho más recientemente que todo eso. Todavía en 1893, Errol Gray, que llegó a Hkamti Long desde Assam, se vio imposibilitado de proseguir hacia el este por las objeciones de un poderoso jefe kachin llamado Alang Chow Tong (Alang Zou Tawng) que vivía en Alang Ga, en el corazón del país de los duleng. Es posible que Gray recibiera noticias exageradas sobre la influencia del jefe Alang, pero es poco probable que éste no existiera en absoluto [17]. Sin embargo yo mismo acampé en Alang Ga en 1943 y es evidente que actualmente es un país *gumlao*.

Y lo mismo ocurre también con otro cierto número de ejemplos; las pruebas son pocas, pero consistentes. Parecen venir a significar esto. Donde actualmente encontramos comunidades de tipo *gumlao* —es decir, sin jefes, con cada aldea constituyendo una unidad políticamente independiente, un *mung nat* que no es exclusivo de ningún determinado linaje—, encontramos una tradición de que «antiguamente, hace x generaciones, teníamos jefes», y luego hubo una rebelión en la que los jefes murieron o bien fueron expulsados. Por otra parte, si observamos actualmente aquellas localidades que son, por tradición, los puntos focales del sistema *gumlao*, generalmente encontramos comunidades de tipo *gumsa* o bien algo enormemente parecido a este tipo.

No pretendo que estas pruebas basten para demostrar que a lo largo de un período hay siempre una constante oscilación entre los extremos polares *gumsa* y *gumlao*, pero creo que hay una fuerte sugerencia de que a veces, y en realidad con frecuencia, es el caso.

16. Kinduyang —"la llanura del Kindu"— es el foco de buena parte de la mitología de los kachin septentrionales. El nat Kindu es el *mung nat* de gran parte del área duleng. Es interesante que el jefe de Pyisa, en Assam (Beesa Gam) dijera a Neufville en 1828 que su linaje había emigrado hacía veintiuna generaciones de "Kunduyung, sobre un afluente del Sri Lohit (Irrawaddy)". (Neufville, 1828, p. 340). El único Kindu Ga que sé que existe actualmente está en el sudoeste del país de los duleng y está en territorio *gumsa*.

17. Gray (1894).

Pienso además que este tipo de oscilación se aplica especialmente a las comunidades que hablan jinghpaw en cuanto contrapuestas a los otros grupos kachin, en gran medida porque las ideas sobre el incesto que contienen las categorías lingüísticas jinghpaw restringen incluso a los jinghpaw *gumlao* a conformarse a las reglas *mayu-dama* matrimoniales. La asimetría de la relación *mayu-dama* es, como si dijéramos, incoherente con el dogma de la igualdad de estatus entre los linajes que domina la teoría *gumlao*; en consecuencia, una comunidad *gumlao* que se adhiere a las reglas matrimoniales *mayu-dama*, con bastante facilidad retrocede a las prácticas de las comunidades de tipo *gumsa*.

Fuera de la zona en que se habla jinghpaw, la pauta *mayu-dama* no se aplica con la misma obligatoriedad y en los grupos marginales de la zona kachin no se aplica en absoluto. Así, en el caso de los lisu, la norma de matrimonio preferencial es con la hija de la hermana del padre, aunque se permite el matrimonio con cualquiera de los primos cruzados [18]. Sólo cuando los lisu se casan con kachin *gumsa* guardan las normas *gumsa*.

Para la mayor parte de las zonas limítrofes el material etnográfico es ambiguo. Hasta el momento no ha habido un estudio satisfactorio de la terminología de parentesco de los maru o los lashi, pero sus categorías de parentesco no parecen encajar perfectamente con las del sistema jinghpaw [19]. Esto sería comprensible si en la principal área maru-lashi, al este del N'mai Hka, cuya menor parte son *gumlao* políticamente hablando, no se adhiriera a la pauta *mayu-dama*. Los rawang-nung, según la descripción de Barnard, se adhieren a las normas matrimoniales jinghpaw, pero yo dudo de que siempre lo hagan, pues estos nung son subordinados de, y a veces se casan con, los lisu así como con los jinghpaw. El sistema de parentesco no es idéntico al de los jinghpaw [20]. Se dice que algunos grupos de palaung se adhieren a las normas *mayu-dama*, pero no todos [21]. Los datos sobre la región situada al oeste son igualmente vagos. En muchos grupos naga y chin se ha recogido la existencia de una preferencia por el matrimonio con la hija del hermano de la madre, pero la prohibición del matrimonio con la hija de la hermana del padre —que es crucial para el sistema *mayu-dama* jinghpaw— es relativamente inhabitual. Se dice de los lahker

18. Geis (1911), p. 152; Fraser (1922), pp. ix y 65.
19. La lista de términos se presenta en el *Census* (1911) y en Clerk (1911), p. 51.
20. Barnard (1934), pp. 47 y 114-15.
21. Cameron (1911).

(chin del sudoeste) y también de cierto número de grupos de «antiguos kuki» de Manipur [22].

Mi hipótesis es que una regla matrimonial del tipo *mayu-dama* nunca se encontrará asociada con tipos estables de organización *gumlao*. Donde las reglas *mayu-dama* y la organización *gumlao* se encuentran asociadas, entonces esta última debe considerarse una fase transitoria.

No quiero sugerir que este proceso de cambios oscilatorios sea un automatismo social que se desarrolle automáticamente sin intervención de influencias exteriores. Las causas últimas del cambio social, desde mi punto de vista, casi siempre hay que buscarlas en los cambios del medio ambiente exterior político y económico; pero la forma que adopta cada cambio está en gran medida determinada por la estructura interna existente del sistema dado. En este caso, el orden *gumlao* y el orden *gumsa* son ambos inestables; en situaciones de disturbio externo la tendencia del sistema *gumlao* es a transformarse en *gumsa* y la del sistema *gumsa* a transformarse en *gumlao*. Pero tan sólo es una tendencia; es la posibilidad más probable. No alego poder predecir qué ocurrirá en ninguna comunidad concreta en ninguna circunstancia concreta.

Afirmo, pues, que los cambios del tipo de organización *gumsa* al *gumlao* y viceversa son respuestas a los factores externos de la situación kachin inmediata. ¿Qué clase de factores? Esta cuestión se trata más adelante en el capítulo VIII. Mientras tanto, habiendo explicado la diferencia entre *gumsa* y *gumlao*, necesito hacer un análisis bastante similar de la relación entre las teorías políticas shan y *gumsa*.

22. Para referencias sobre las pruebas, véase Lévi-Strauss (1949), Capítulo XVII.

VII. *GUMSA* Y SHAN

Este libro es sobre los kachin, pero el argumento que he adelantado en anteriores capítulos es que la sociedad *gumsa* kachin adopta esta forma porque los jefes kachin, cuando tienen la posibilidad, conforman su comportamiento imitando el de los príncipes shan *(saohpa).*

En este capítulo quiero explicar exactamente qué implica esta imitación y por qué, en conjunto, no es exitosa.

En primer lugar, aclarémonos sobre las principales diferencias entre la forma de vida ordinaria de los kachin y de los shan. Los asentamientos shan están casi invariablemente asociados con un trecho de tierra llano irrigado para el cultivo del arroz de regadío. Las casas varían mucho en cuanto a tipo de construcción y forma de agrupamiento, pero los asentamientos son permanentes. Un labrador shan está ligado a su tierra; no puede fácilmente cambiar su lealtad de un jefe territorial a otro, como puede hacer un kachin. Un shan espera normalmente casarse con una muchacha de su propia aldea y seguir viviendo en ella toda su vida. Se identifica con la aldea, que es su patria; incluso si las circunstancias le obligan a vivir en otro lugar, sigue describiéndose a sí mismo como perteneciente a su aldea natal. Cuando la escasez de tierra obliga a un grupo de la aldea a segmentarse, lo probable es que el nuevo poblado reciba el mismo nombre que el antiguo. La primera lealtad de un shan es con un lugar, pues, y no con un grupo de parientes. De hecho, entre los plebeyos no existen grupos de parentesco bien definidos. Los plebeyos shan no tienen patronímicos de linaje como los kachin. No hay restricciones en el matrimonio entre primos; en consecuencia, la comunidad suele ser, en un grado considerable, un grupo endógamo de parientes. Sin embargo parece haber poco o ningún sentido de la solidaridad de grupo de parientes; los matrimonios los disponen los cabezas de las casas familiares individuales, no los grupos de parientes; el hombre tiene que pagar un precio de la novia en metálico por su esposa al

padre de la esposa y lo paga incluso si la muchacha es hija del hermano de su padre. Los derechos de propiedad, incluyendo la tierra, se inclinan a favor de los hijos en contraposición a las hijas y en favor a los hermanos mayores en contraposición a los hermanos menores, pero las hijas también tienen algún derecho en todos los casos [1]. El grupo propietario de la tierra se concibe como compuesto de todos los descendientes de un primer propietario; este último generalmente adquiriría su tenencia bien por ocupación o bien como resultado de una donación de un príncipe gobernante que le dio el derecho a la tenencia en compensación de los servicios prestados [2].

En la práctica, la propiedad se confina a aquellos descendientes del propietario original que siguen residiendo en, y se ganan la vida de, la tierra. Estrictamente hablando, los derechos de la tierra no pueden venderse, sino sólo hipotecarse. Si A hipoteca su tierra a B, entonces, después de tres años o así, A (o cualquier descendiente de A) tienen derecho a redimir su tierra, siempre que tenga los medios; se supone que esta norma se aplica incluso para la décima generación.

Una comunidad de aldea kachin, como hemos visto, se compone de un grupo de segmentos de linajes ligados entre sí por lazos de pertenencia al mismo clan y de afinidad; los vínculos de clan y de afinidad no desempeñan el mismo papel en la organización local shan, sino que es la misma tenencia de la tierra la que constituye el elemento de continuidad estructural. Así, mientras que un kachin se describe a sí mismo como de tal y cual rama de tal y cual linaje, un shan diría: «Yo y mis antecesores somos gente de Möng Mao y hemos cultivado los mismos campos en Ho Nawng desde todo el tiempo que cualquiera puede recordar» [3].

El liderazgo de una aldea shan parece depender fundamentalmente de la edad y la capacidad personal. El cargo de dirigente puede pasar de padre a hijo, pero no necesariamente ocurre así. El cargo de dirigente no está confinado a ningún linaje [4].

En lugar de la estructura de linajes de la sociedad kachin, tenemos una exagerada conciencia de la clase o casta hereditaria. Omitiendo la antigua categoría de esclavo, existen nominalmente tres castas principales en la sociedad shan:

1. En teoría, la herencia shan está determinada por el código budista birmano establecido en el *damathat*. Para las regulaciones de la herencia, véase Richardson (1912), p. 227 y s., 265 y s.; también Lahiri (1951), *passim*.
2. Cf. la descripción de las tenencias birmanas prebritánicas que presentan Scott y Hardiman (1901), Vol. I, Parte 2, pp. 434 y s.
3. Harvey y Barton (1930), p. 29.
4. Véase T'ien (1949) para un tratamiento de la relación entre la edad y el estatus en una comunidad chino-shan.

1. La nobleza. En teoría debería incluir a todo el que pueda trazar alguna conexión genealógica con el *saohpa* gobernante. Teniendo en cuenta el principio de filiación bilateral, el número total de personas que podrían reclamar tal conexión de parentesco es grande y *de facto* la definición de la nobleza es «aquellas personas que pueden convencer a los demás de que los traten con títulos tales como Sao, Hkun, Nang, etc.». La nobleza se considera una casta hereditaria; en la práctica siempre hay algunos individuos al borde de ella, que alegan ser nobles pero no son reconocidos como tales [5]. La conexión patrilineal es más importante que la matrilineal. La riqueza también es un factor importante para el mantenimiento del estado de patricio. Los miembros de la nobleza tienden a ocupar cargos en la Corte o a participar en el comercio o en el trabajo de platería. Por regla general no son agricultores.

2. La clase campesina ordinaria cuyo principal interés es su tierra. Numéricamente constituyen el elemento mayoritario de la población.

3. La clase inferior. Pescadores, carniceros, tratantes en licores, porqueros, etc., es decir todas aquellas personas que tienen ocupaciones que son impropias según el código budista estricto. Los kachin plebeyos, que por matrimonio u otra causa se asimilan a los shan, ocupan esta casta. Igual ocurre con los descendientes de los antiguos esclavos.

El gobierno del dominio *(möng)* está en manos de un príncipe hereditario *(saohpa)* y su corte de funcionarios designados *(amat)*. Muchos de estos últimos es probable que sean parientes del príncipe y por tanto nobles, pero también los plebeyos pueden elevarse a altos cargos y, mediante adecuados matrimonios, asegurar la nobleza de sus descendientes.

Conceptualmente, el *saohpa* es un rey divino, un monarca absoluto. Pero aquí se deben hacer distinciones. Los *saohpa* shan con que los kachin tienen estrechas relaciones y, por tanto, que sirven de modelo para el orden de los jefes kachin, son hombres como los príncipes de Möng Mao y Kang Ai y los pequeños jefes de Hkamti Long. Tales hombres, en escala de cosas shan, sólo son figuras de poca importancia.

El ideal shan de *saohpa* parece haberse realizado lo mejor posible en el caso de los reyes de Birmania. El monarca vive alejado del mundo en su palacio sagrado *(haw)*. En este palacio vive una vida de lujo e indolencia, rodeado de un vasto harén de esposas y concubinas. Los asuntos prácticos del estado

5. Harvey y Barton, *op. cit.*, p. 68, cita a un shan llamado Paw Lun diciendo: "Procedo de una familia patricia acomodada... ahora soy viejo y pobre... Tengo derecho al prefijo Hkun pero nadie me lo pone".

los delega en un consejo de ministros *(amat)*. Estos funcionarios no reciben salario, pero obtienen una vida lucrativa de los privilegios del cargo. El «buen» gobernante es el individuo que se las arregla para tener una corte lujosa y extravagante al mismo tiempo que mantiene dentro de límites la rapacidad de sus cortesanos. La exagerada poligamia que practica el gobernante[6] constituye parte importante del sistema. Las esposas del príncipe incluyen hijas de otros príncipes, hijas de nobles e hijas de plebeyos. La presencia de estas mujeres en la corte ayuda a mantener la cohesión política del dominio y a conseguir un equilibrio de poder entre las facciones en competencia dentro de la misma corte.

El tamaño del palacio y el número de esposas del príncipe era (y es) más o menos proporcional a la influencia política del príncipe. El rey Mindon de Birmania, que murió en 1878, tenía fama de tener cincuenta y tres esposas[7]. El *saohpa* del estado de Hsenwi del Sur, que murió en 1913, tenía dieciséis esposas; su sucesor, que todavía vive, tiene nueve. El *saohpa* del estado de Hsipaw que murió en 1928 tenía veinticuatro esposas[8]. Todos éstos son estados grandes. Los príncipes de los estados pequeños, como Möng Mao y Kang Ai, rara vez parecen ir más allá de tener dos o tres esposas al mismo tiempo[9].

En todos los casos, la sucesión al trono está determinada por la filiación patrilineal, de tal forma que para la realeza y únicamente para la realeza resultan importantes los linajes agnaticios. Las «casas reales» de los distintos estados son patrilinajes con nombre y con títulos totémicos. Así, las casas reales de Möng Mao, Chanta (Santa) y Lu Chiang Pa son tres linajes distintos del clan del Tigre (Hso), siendo los de Möng Mao los «Tigres Dorados» (Hkam Hso)[10], Chefang y Lungchwan son ambos Avispas Negras (Taw), mientras los de Kang Ai son Avispas Rojas (Tao)[11]. Una autoridad establece que se espera que el *saohpa* incluya una semihermana entre sus esposas[12]. Ciertamente esto fue una moda de la corte birmana[13], pero las genealogías publicadas no apoyan la concepción de que sea una práctica shan[14].

6. Tanto en Birmania como en los estados shan, la poligamia era rara fuera del palacio.
7. Stuart (1910), pp. 157 y s.
8. Shan States and Karenni (1943), p. 58.
9. Véase Harvey y Barton (1930), *passim*.
10. Esto explica la observación de la p. 24 de que los *saohpa* de Möng Mao eran "miembros del clan Hkam".
11. Harvey y Barton, *op. cit.*, p. 98 n.
12. Milne (1910), p. 78.
13. Scott y Hardiman (1901), Vol. I, Parte 2, p. 89. Esta esposa era la reina principal, pero no necesariamente la madre del heredero.
14. Shan States and Karenni (1943).

Por el contrario, un miembro de la casa real de Möng Mao ha afirmado que los patrilinajes reales son estrictamente exógamos y que la realeza de Möng Mao ni siquiera puede casarse con la realeza Chanta, porque ambos son miembros del clan del Tigre[15]. Este es un punto que tiene cierta importancia para mi tesis general. Debido a que la realeza de los shan septentrionales se considera a sí misma perteneciente a patrilinajes exógamos que constituyen un sistema segmentario, los jefes kachin pueden casarse con las casas reales shan sin entrar en contradicción con su propio sistema de ideas.

La familia real polígama tiene la ventaja política de que proporciona al soberano lazos con gran número de grupos distintos, tanto dentro como fuera de la corte. Es una desventaja en el sentido de que alienta la rivalidad por la sucesión. Por ejemplo, el rey Mindon dejó a su muerte unas cuarenta viudas vivas, unos 110 hijos y casi 200 nietos, todos los cuales podían haber reclamado el trono. Thibaw, que realmente le sucedió, era en medio de todo esto un candidato muy improbable, puesto que era hijo de una esposa divorciada. Su éxito se debió a las maquinaciones de la segunda esposa de Mindon, que planeaba casar a su hija Supayalat con Thibaw. Mientras Mindon agonizaba, muchas de las reinas rivales y la mayoría de los medio hermanos de Thibaw fueron arrestados. Un año más tarde, ochenta o así de estos últimos fueron masacrados[16]. Las actividades de Thibaw a este respecto chocaron al mundo occidental y recibieron mucha publicidad, pero los asesinatos palaciegos han constituido siempre parte de la pauta establecida tanto en Birmania como en la sociedad shan. Los testigos de los acontecimientos de Möng Mao en 1930[17] daban por supuesto que los cortesanos *(amat)* hubieran urgido al *saohpa* a matar a sus rivales, y luego, cuando éste desdeñó hacerlo, animaron a sus rivales a matar al *saohpa*.

Vemos una diferencia de lo más importante entre el tipo de sociedad kachin y la shan. Entre los kachin, las vendetas son típicamente entre linajes, y la disputa típicamente se refiere a una mujer, es una contienda entre grupos potencialmente en relación *mayu-dama*. Entre los shan, las hostilidades son típicamente entre facciones que apoyan a pretendientes rivales para el mismo trono de *saohpa*; se trata pues de contiendas entre segmentos del mismo patrilinaje real. En el caso de la sucesión de Möng Mao, el pretendiente Hkun Set se describe como perteneciente a «la rama Hseng de la familia Hkam (Oro) del clan del

15. Harvey y Barton, *op. cit.*, p. 98.
16. Stuart (1910), pp. 157 y s., presenta una buena descripción.
17. Harvey y Barton (1930), *passim*.

Hso (Tigre)»[18]. La «rama Hseng» es un sublinaje de sólo tres generaciones de profundidad que comprende a todos los descendientes del *saohpa* Sao Hkam Hseng, estando este grupo clasificado como aliado en oposición a los descendientes del hermano mayor de Hkam Hseng, Hkam Yu Yung. De manera similar, en la compleja vendeta sucesoria del estado de Kengtung que tuvo lugar a la muerte del trigésimo noveno *saohpa*, en 1935, las facciones opuestas se clasificaban alrededor de (a) los descendientes de la segunda esposa del trigésimo noveno *saohpa*, que incluía al hijo mayor del *saohpa*, y (b) los descendientes de su esposa principal, o *mahadevi*[19].

La realeza shan no practica ningún sistema regular de matrimonio entre primos cruzados unilaterales que corresponda de ninguna forma al sistema *mayu-dama* kachin, pero el faccionalismo puede conducir a repetidos matrimonios entre casas reales vecinas. En el caso de Möng Mao, la facción de Hkam Yu Yung intercambió matrimonios repetidamente con la casa real de Kang Ai; en 1930 esta facción tuvo éxito porque Kang Ai los apoyaba. El sublinaje de la «rama Hseng» estaba estrechamente vinculado, de forma similar, con la casa real de Chefang.

En resumen, las esposas de la realeza shan pueden clasificarse en tres clases: (a) mujeres que son de estatus real igual al del marido y que se casan con objeto de fomentar una política de alianza con una casa real vecina; (b) mujeres que son de estatus plebeyo (es decir, de estatus inferior al del marido) y que son recibidas como una especie de tributo de los subordinados políticos; (c) mujeres plebeyas que son compradas como concubinas. La categoría (b) merece un comentario especial.

Se recordará que en el caso de los kachin *gumsa* normalmente una mujer se casa con un hombre de su misma clase social o bien con un hombre de clase social inferior; normalmente no se casa con nadie de clase superior. En la relación entre propietario de la tierra y arrendatario, el propietario es *mayu* y el arrendatario *dama*. En el esquema shan esta pauta se invierte; una mujer es un objeto tributario adecuado que entrega un inferior a un superior. Citando una crónica shan: «Algunas personas preguntaron: "¿Cuando entra un nuevo jefe en un nuevo palacio cuál es la costumbre?" El Ta Kin Möng dijo: "El pueblo debe traer... un tambor, una espada, una lanza y una hermosa doncella para que sea su esposa. También debe traer oro puro, plata y gemas, alfombras, esteras, sombreros y chaquetas rojas".»[20]

18. Harvey y Barton (1930), p. 97.
19. Shan States and Karenni (1943), pp. 6 y s.
20. Véase Milne (1924), pp. 23-4. El documento citado debe considerarse una crónica shan y no palaung (*op. cit.*, p. 18).

Coherentemente con esta doctrina, encontramos que en las genealogías shan publicadas los varones reales se recogen con bastante frecuencia casados con mujeres plebeyas, pero los matrimonios de hembras reales con varones plebeyos se ven paliados o bien se ignoran por completo. De donde se sigue que los matrimonios entre kachin y shan tienen distinta significación según la clase de estatus de las partes afectadas y según si el informador es kachin o shan.

Si un *saohpa* shan está de acuerdo en entregar una mujer a un jefe kachin, para el shan se trata de un símbolo de alianza; en efecto, está tratando al kachin como a un igual y honrándole. Incluso puede llegar a ser una admisión de que el jefe kachin es el verdadero señor político. Por otra parte, para el kachin puede tener la significación de que el kachin está aceptando al shan como su señor. Si los shan entregan una dote de tierra de arroz junto con la mujer, éste es concretamente el caso; el jefe kachin se convierte en *dama* del shan y en su subordinado territorial. La situación inversa, cuando el jefe kachin entrega una mujer al jefe shan en cuyo territorio reside, es directamente contradictoria: implicaría para el kachin que el kachin es el señor supremo y para el shan que el shan es el señor supremo. Por tanto, tal matrimonio sólo puede producirse cuando el shan y el kachin respetan mutuamente sus posiciones como monarcas independientes de igual estatus.

No tengo ninguna razón para pensar que los matrimonios entre kachin y shan, a nivel aristocrático, sean especialmente raros, pero los archivos publicados sobre tales matrimonios son difíciles de encontrar. Los siguientes ejemplos ilustran las observaciones que acabo de hacer.

Matrimonio de jefe kachin con princesa shan como símbolo de la supremacía política de los shan (o birmanos)

Daihpa Gam, el jefe kachin que se nombró a sí mismo señor supremo del valle del Hukawng en la década de 1830 y que fue, citando a Kawlu Ma Nawng, «el único jinghpaw que aspiró a construir un palacio y a ser rey de su pueblo»[21], necesitó en 1837 presentar un símbolo de su sometimiento al trono birmano. Por tanto, se casó con la viuda del gobernador *(myowun)* birmano de Mogaung[22]. No está claro si la mujer en cuestión era shan o birmana.

21. Kawlu Ma Nawng (1943), p. 40.
22. Bayfield (1873), p. 193. Cf. también Hannay (1873), p. 97 y s. Véase también p. 280 n.

A principios de este siglo, Hkam Yu Yung, *saohpa* de Möng Mao, buscando una alianza kachin, casó a su madre viuda con el jefe kachin de Hkawng Hsung (que vivía dentro del territorio de Möng Mao), entregando al mismo tiempo una dote de tierras de arroz. Como consecuencia el jefe kachin «hizo el gran juramento de que acudiría en ayuda de ella y de los hijos de sus hijos durante todas las generaciones» [23]. En terminología kachin, esta transacción no habría convertido al kachin en *dama* de los *shan*, sino que les habría proporcionado el más alto estatus de «hermanos adoptivos de clan» *(hpu-naup lawu lahta)*.

Los jefes kansi que son señores supremos kachin del área productora de jade situada al oeste de Kamaing se han casado, durante varias generaciones, tanto con esposas shan así como con kachin. Las mujeres shan son miembros de la familia del antiguo *saohpa* de Möng Hkawn (Maingkwan, valle de Hukawng). Estas mujeres son por tanto shan Haw Hseng; sus antepasados fueron gobernantes de Mogaung y señores supremos de todos los estados shan Hkamti del noroeste [24]. Actualmente el jefe Kansi kachin es mucho más rico y más influyente que el *saohpa* de Möng Hkawm, que no es más que un pequeño dirigente. En este caso los matrimonios con shan parecen mantenerse como un símbolo de lealtad al antiguo (ahora extinto) trono Mogaung, del cual derivan los jefes Kansi sus derechos sobre la tierra. El título Kansi es la versión jinghpaw de Hkamti.

Matrimonio de aristócrata shan con muchacha kachin de estatus aristocrático

Los jefes kachin de Möng Hko (mencionados en la p. 24) explicaban su conexión con la casa real de Möng Mao diciendo que un miembro de esta casa real, Nga Hkam, se había establecido en Möng Hko y convertido en hermano de sangre de los jefes kachin; posteriormente se había casado con una muchacha kachin y otras personas de su linaje habían hecho lo mismo. Möng Mao y Möng Hko consecuentemente se convirtieron en territorios aliados, pera eran políticamente independientes [25].

Es de notar que en los dos ejemplos las ambiguas implicaciones de estatus de la relación *mayu-dama* entre shan y kachin

23. Harvey y Barton (1930), pp. 81, 99 y 111.
24. Véase Hertz (1912) para la genealogía kansi hasta la fecha. Los matrimonios con el mismo grupo de *mayu* shan han continuado desde entonces. Para el estatus de los shan Haw Hseng en el valle del Hukawng, véase Kawlu Ma Nawng (1943), pp. 41 y 15.
25. Harvey y Barton (1930), p. 81.

se evitan, situándose las partes contratantes en relación de «hermanos».

La hermandad de sangre es un complemento del matrimonio como medio de establecer una alianza permanente entre aristócratas shan y kachin. El procedimiento consiste para los dos grupos en «intercambiar nombres». «Se intercambian listas de los padres inmediatos de los dos futuros "hermanos", ambos las memorizan y las incluyen entre sus propios parientes (es decir, el hijo del primer "hermano" se convierte en sobrino del segundo "hermano", etc.).»[26] Se comparten los nat familiares de ambos linajes, las normas de exogamia de un grupo las comparte el otro, se comparten las vendetas de linajes y así sucesivamente. En consecuencia, el linaje real shan y el linaje real kachin se convierten en uno y el mismo.

Esta forma de alianza de parentesco que evita cualquier implicación de diferencia de estatus tiene atractivo para ambas partes. Los datos disponibles sobre este asunto son por desgracia escasos. Yo esperaría encontrar que cuando el *mung* de un jefe kachin es claramente reconocido como un segmento subfeudatario del *mung* de un jefe shan, entonces la familia del jefe kachin obtiene periódicamente mujeres de la familia del jefe shan y sirve a esta última, a su vez, como aliados militares. Por otra parte, cuando el *mung* de un jefe kachin es independiente de cualquier señor shan, la alianza militar entre los kachin y los shan se firmaría mediante hermandad de sangre más matrimonios con terceros aliados de ambos. Por último, cuando los aldeanos shan pagan tributos a los señores kachin, en absoluto se producen matrimonios a nivel aristocrático.

No obstante, todo esto sólo se refiere a la relación entre los jefes shan y los jefes kachin. La asimilación de los kachin al sistema shan a nivel de los plebeyos sigue una pauta muy distinta. En este caso la norma es que los kachin, bien individual o bien en grupos, entren al servicio de los shan como trabajadores y adquieran mujeres en compensación. Al asentarse de este modo en un valle shan, el kachin se separa por completo de sus propios parientes. Adopta los nat de su esposa shan —es decir, se vuelve budista— y desde el punto de vista kachin se convierte en shan *(sam tai)*; pero entra en el sistema shan por el peldaño más bajo de la escala social, como persona de la casta inferior, virtualmente como esclavo. Los términos shan que se utilizan para denotar a los kachin en conjunto —Kha-pok, Khanung, Kha-ng, etc.— llevan siempre el prefijo Kha que significa

26. Harvey y Barton (1930), p. 81.

«siervo» o «esclavo»[27]. Dentro del área de las colinas Kachin, es probable que todos los shan de clase baja sean o bien de origen esclavo o bien procedan de plebeyos kachin.

El tipo inverso de asimilación, de plebeyo shan a plebeyo kachin, es improbable, dado que la vida en las colinas no ofrece atractivos a los hombres de la llanura. Algunos shan o birmanos, individualmente, que son destinados a las colinas por la administración a veces se establecen allí y crean una familia kachin con una esposa kachin, pero tales casos son raros.

Sin duda sucederá a veces que una muchacha kachin se escapa con un shan que ha conocido en el mercado, pero al hacerlo corta completamente con sus propios parientes. No existe ningún procedimiento reconocido por el que un shan pueda pagar los *hpaga* del precio de la novia de una muchacha kachin. En efecto, una relación *mayu-dama* entre shan y kachin a nivel plebeyo no puede existir.

Por tanto, debemos distinguir claramente entre la asimilación de los kachin a los shan a nivel aristocrático y a nivel plebeyo. Los aristócratas kachin pueden «convertirse en shan», en el sentido de que pueden volverse sofisticados y establecer una relación matrimonial *mayu-dama* con un linaje shan aristocrático, pero no por eso renuncian a su estatus de jefes kachin. Por el contrario, su estatus de jefes en cuanto kachin crece; la culminación de los ideales *gumsa* es que el *duwa* deba ser tratado como un *saohpa* por su contrapartida shan. Por otra parte, los kachin plebeyos sólo pueden convertirse en shan dejando de ser kachin. A nivel plebeyo, los sistemas shan y kachin, aunque económicamente vinculados, están totalmente aislados por barreras de parentesco y religión.

Me parece que hemos llegado ahora a una explicación de por qué los intentos de los jefes kachin *gumsa* por convertirse en príncipes shan casi siempre acaban en un desastre. Hay gran cantidad de bien documentados ejemplos; el jefe Pyisa de Assam alrededor de 1825; el jefe Daihpa de Hukawng diez años después; los jefes Gauri de Mahtang (Möng Hka) en el período 1855-70; el jefe de Möng Si alrededor de 1885; los jefes Kansi durante los últimos setenta años o así. Existen descripciones de cada uno de estos casos de jefes individuales como la siguiente, que se refiere al jefe Mahtang tal como era en 1868:

«una persona de gran inteligencia y autocontrol, tranquilo en su conducta y de maneras tan pulidas como cualquier caballero bir-

27. Los kachin, reconociendo la implicación derogatoria de *Khang*, aplican el término a los nagas de las zonas del alto Chindwin y Patkoi que ellos han dominado durante mucho tiempo. *Khang* también se escribe *kang*.

mano o shan. Llevaba el pelo a la moda birmana, pero su vestuario era un mezcla de shan y chino, un atuendo que concordaba con su perfecta familiaridad con las dos lenguas, además de su lengua natal, el kakhyen»[28].

En cuanto individuos, temporalmente tenían éxito, pero más que eso eran *reconocidos* como con éxito; los reyes birmanos (e incluso la administración británica) los premiaban con paraguas de oro y títulos honoríficos adecuados para el estatus de un *saohpa*[29].

Sin embargo, la estructura política que emergía en tales casos era completamente precaria. Aunque un jefe kachin puede conseguirse una posición en que es tratado como *saohpa* por los otros jefes, no puede comportarse como un verdadero *saohpa* con respecto a sus seguidores; pues, si lo hiciera así, perdería el apoyo de los otros kachin.

El equilibrio de un estado shan genuino depende del hecho de que la alianza política que representan las numerosas esposas del *saohpa* sea más fuerte que cualquier facción disidente que es probable que nazca entre los propios parientes inmediatos del *saohpa*. El jefe kachin que aspira a la posición de un *saohpa* shan no puede consolidar su posición por este procedimiento. No puede aceptar mujeres de sus adherentes shan sin perjudicar su posición en cuanto kachin; no puede entregar mujeres a sus adherentes kachin (sus *dama*) sin perjudicar su estatus como príncipe shan. Ahora bien, planteando las cosas de otra forma, el jefe kachin puede «convertirse en shan» sin perder su estatus, pero sus seguidores kachin plebeyos no. Por tanto, al convertirse en shan, el jefe kachin tiende a aislarse de las raíces de su poder, delinque contra los principios de la reciprocidad *mayu-dama* y fomenta el desarrollo de tendencias revolucionarias *gumlao*. Entonces, al primer cambio del viento político y económico su poder se derrumba por completo. En su subida al poder el jefe kachin se basa en el apoyo de sus parientes; pero, si tiene completo éxito sólo puede mantener su posición con la ayuda de una autoridad externa. Los casos que se presentan a continuación ilustran lo dicho.

a. *Pyisa.* Cuando los británicos se apoderaron del este de Assam en 1824, encontraron que el jefe kachin (Singhpo) más influyente era un tal Pyisa Gam. Tenía un título concedido por el rey de Birmania y durante el régimen birmano en Assam ha-

28. Anderson (1871), p. 381.
29. Cf. Kawlu Ma Nawng (1943), p. 40; Anderson, *op. cit.*, p. 231.

bía adquirido, junto con sus otros jefes iguales, gran número de esclavos assameses. Los otros jefes eran, como él, miembros en su mayor parte del linaje Tangai del clan Tsasen, pero pertenecían a distintos sublinajes, a saber, Wahkyet, Sharaw, Hpungin, Ningkrawp, Latao, Numbrawng, N'Gaw, Ningru, Hkawtsu, Gasheng, Daipha, etc. Tan pronto como los birmanos salieron de Assam, estallaron las disputas entre estos jefes aliados Tangai. La amargura se intensificó cuando los británicos los privaron de sus esclavos y, más tarde, les robaron las mejores tierras para el cultivo de té. El Pyisa Gam fue tratado como jefe soberano por los ingleses y de ahí que perdiera la alianza de sus compañeros kachin. Pero, para 1840, los ingleses habían llegado a la conclusión de que era innecesario seguir apadrinando a los kachin y retiraron su apoyo como jefe soberano al jefe Pyisa. Al final murió en la cárcel de Assam, donde había sido encarcelado a perpetuidad por intento de insurrección [30].

b. *Daihpa*. Daihpa Gam era un lejano hermano de linaje del anterior Pyisa Gam. Los dos eran enemigos de vendeta. Cuando los británicos apoyaron a Pyisa Gam como jefe soberano de Assam, el resto del linaje Tangai traspasó su apoyo a Daihpa. Tuvo un enorme éxito. En 1837 visitó Ava, siendo cargado de títulos y regalos por el rey de Birmania, y negoció sobre problemas fronterizos con los emisarios ingleses. Pero en su patria, en el valle del Hukawng, tuvo que combatir a sus propios parientes en una rebelión *gumlao*. Mantuvo su poder durante algún tiempo con ayuda de las tropas birmanas, pero tan pronto como éstas se retiraron, alrededor de 1842, dejó de tener la menor importancia [31].

c. *Mahtang*. En la primera parte del siglo XIX, gran parte del comercio entre Birmania y China se hacía en barco hasta Bhamo y, desde allí, en caravana de mulas a través de las colinas Kachin hasta el estado de Hohsa y luego a Möng Myen (Tengyueh). Los jefes por cuyo territorio pasaba este comercio se beneficiaban en gran medida mediante cargas de peaje. La «ruta que desde tiempo inmemorial constituye la gran carretera entre China y Birmania» [32] pasaba por el centro kachin de Loilung (97.40 Este; 24.20 Norte) que estaba en el dominio de los jefes Gauri Lahpai del linaje Aura. Estos jefes florecieron muchísimo y dieron a su dominio el título shan de Möng Hka, asumiendo como nombre familiar de linaje el de Mungga (es decir, Möng Hka). En 1868, el jefe superior vivía en Mahtang, a unas cuatro millas al este. Mahtang era gobernada por el hermano

30. Las necesarias referencias se encontrarán en Leach (1946), Capítulo 6.
31. Las necesarias referencias se encontrarán en Leach (1946), Capítulo 6.
32. Hannay (1837), p. 97.

mayor del jefe Mahtang. Mahtang y Loilung son descritas por Anderson como las dos aldeas kachin más prósperas que había visto. En Mahtang, la casa del jefe, «aunque construida según el plan que prevalece en estas colinas, está rodeada por una fuerte muralla de piedra y ladrillo con un portillo muy similar al tipo chino, y se llega a la casa por un camino pavimentado que atraviesa el patio»[33]. Ya se ha hecho notar la sofisticada apariencia del jefe Mahtang (p. 244). Las tumbas de los jefes Mahtang eran acordes con todo esto. Estaban «construidas con losas macizas de granito y bellamente ornamentadas y talladas al estilo chino. La fachada es como el pórtico de una casa, imitando puertas...»[34]. Pero el éxito de los jefes de Möng Hka les costó la hostilidad de sus hermanos de linaje, los jefes Gauri del área de Sinlum, que alegaban, bastante dudosamente, ser la rama *uma* del linaje Aura[35]. Los ingleses, cuando tomaron el poder, no sólo privaron a los jefes de Möng Hka de sus peajes, sino que construyeron el cuartel general del distrito en el territorio de sus jefes rivales de Sinlum. En 1920, los últimos tomaron la revancha. En un caso presentado «ante los ancianos Gauri» el tribunal del Assistant Superintendent (Superintendente segundo) de Sinlum recompensó al jefe de Mahtang con la insignificante compensación de Rs. 30/- y 6 *hpaga* 30 chelines y 6 *hpaga* por parte de uno de sus plebeyos que había dejado embarazada a su hija[36]. Una generación antes, el castigo hubiera sido astronómico[37]; el eclipse del prestigio de Möng Hka era total.

d. *Möng Si.* En las luchas por el control del gran estado shan de Hsenwi, que fue una característica destacada de la historia birmana entre 1846 y 1887, todas las facciones rivales shan tenían sus partidarios kachin. Los jefes kachin de Möng Si eran partidarios constantes del *saohpa* legítimo, Hseng Naw Hpa, y aunque el propio Naw Hpa rara vez tuvo éxito, Möng Si prosperó. Cuando los británicos empezaron a mandar, el jefe kachin de Möng Si tenía la posición de un *myosa* y gobernaba a una población de más de 12.000 personas, que comprendía 100 aldeas kachin, 20 shan, 15 palaung y 12 chinas. El dominio se dividía en varios subterritorios, «cada uno de los cuales era gobernado por un *duwa* kachin, un pariente del *myosa*»[38]. Por disposición británica llegó al trono de Hsenwi del Norte un enemigo de Naw Hpa y, de cualquier forma, los ingleses se negaron a

33. Anderson (1871), p. 383.
34. Enríquez (1923), p. 128.
35. Hanson (1906), ref. *uma*. Véase también p. 273 y s.
36. Carrapiett (1929), p. 115.
37. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 63.
38. Shan States and Karenni (1943), p. 65. Scott y Hardiman, Vol. 2, Entrada: Möng Si.

apoyar la idea de que los jefes kachin gobernaran sobre los shan. Para 1940, el antiguo dominio de Möng Si estaba fragmentado en casi una docena de jefaturas distintas. Varios de estos jefes se las arreglaban todavía para montar un airoso espectáculo de imitación de las maneras de los *saohpa* shan.

e. *Kansi.* El linaje del jefe Kansi claramente llegó al poder gracias al hecho de que tenía un derecho reconocido sobre la tierra en que se obtiene el jade al oeste de Kamaing. A través de todas las vicisitudes de la historia birmana durante el siglo y medio último, nada parece haber dañado seriamente el comercio de jade y los jefes Kansi todavía sacan sus *royalties*. Alrededor de 1940, el gobierno británico «compró» los derechos del jefe Kansi, pero le garantizó en su lugar unos ingresos anuales. Esta acción le costó a la administración británica la lealtad del jefe Kansi durante la guerra, dado que sospechaba que había sido engañado. Después de la guerra, el jefe Kansi estuvo encarcelado durante algún tiempo por cooperar con los japoneses. Actualmente es casi tan influyente como antes y sigue recibiendo su subvención anual del gobierno birmano. Los jefes Kansi han intercambiado matrimonios con los shan, pero han tenido el buen sentido de mantener también sus relaciones *mayu-dama* con los jefes kachin importantes.

La moraleja parece clara: con suerte económica y muchos parientes, un jefe kachin tiene la posibilidad de convertirse en algo muy parecido a un *saohpa* shan. Pero una vez consigue este estatus, lo probable es que los parientes se le vuelvan hostiles. Desde este momento, su estatus suele apoyarse en el capricho de algún poder soberano.

VIII. LAS PRUEBAS DE LA HISTORIA KACHIN

Supongo que la principal dificultad que tiene que afrontar todo antropólogo es qué hacer con los datos. Cuando leo un libro de alguno de mis colegas antropólogos, frecuentemente, debo confesarlo, me aburro con los datos. No veo perspectivas de visitar la Polinesia ni los territorios septentrionales de Costa de Oro y no puedo despertarme ningún verdadero interés por las peculiaridades culturales de los tikopia ni de los tallensi. Leo las obras de los profesores Firth y Fortes no por el interés de los hechos, sino como forma de aprender algo sobre los principios que hay detrás de los hechos. Doy por supuesto que la gran mayoría de los que leen este libro estarán en una situación similar con respecto a los kachin. Entonces, ¿cómo puedo disponer los hechos, las pruebas detalladas?

En muy considerable medida, el presente capítulo es simplemente una documentación de la tesis que ya he propuesto. La tesis consiste en que, en la sociedad kachin como conjunto, las comunidades de tipo *gumlao* tienen una tendencia general a desarrollar características de tipo *gumsa*, mientras que las comunidades de tipo *gumsa* tienen tendencia a romperse en subgrupos organizados sobre principios *gumlao*. Pero la comprobación o refutación adecuada de una teoría como ésta exigiría un conocimiento de hechos históricos sobre los cuales, de hecho, no existe documentación, y muchos antropólogos sostendrían, bastante sensatamente, que especular sobre lo que no puede conocerse es tan inútil como equivocado. Desde este punto de vista, este capítulo es en el mejor de los casos una completa pérdida de tiempo.

Mi postura es ésta. Cualquier teoría sobre el cambio social es necesariamente una teoría sobre el proceso histórico. Estoy afirmando que en el momento actual operan determinadas «fuerzas» que probablemente conducirán a la modificación de la organización de determinadas comunidades kachin; también sostengo que las mismas «fuerzas» u otras estrechamente similares

han operado en el pasado. Si esto es así, entonces los hechos de la historia kachin deberán ser coherentes con mi teoría. Aquí por lo menos estoy en terreno bastante seguro, pues los hechos recogidos de la historia kachin son lo bastante fragmentarios para ser susceptibles de casi cualquier interpretación.

Pero precisamente porque las pruebas históricas genuinas son muy débiles, necesito establecer los hechos en la medida en que se conocen. También necesito ser absolutamente claro sobre mi interpretación de estos hechos, especialmente teniendo en cuenta que mi interpretación es completamente distinta de casi todo lo que previamente se ha publicado sobre el tema.

Mi objetivo en este capítulo es, por tanto, doble: en primer lugar, quiero explicar cuáles son las «fuerzas» que conducen a la inestabilidad de los sistemas *gumsa* y *gumlao* tal como están constituidos en un momento concreto; en segundo lugar, deseo mostrar que no hay nada en la historia del área que entre en conflicto con mi interpretación. Esta es una meta negativa que, incluso si se logra, no nos lleva más allá del punto de partida.

El capítulo, pues, consta de tres cosas. Un esbozo de la historia conocida de la zona; una conjetura sobre qué constituye una reconstrucción plausible de la historia (desconocida) de los kachin; una demostración de que mi conjetura encaja tanto con la historia establecida como con las implicaciones ecológicas del medio ambiente descritas en el capítulo II. Todo el que encuentre ilegible lo resultante, lo mejor que puede hacer es pasar al capítulo IX.

Antes de seguir, permítaseme volver a poner el acento en que ni por un momento quiero sugerir que el futuro desarrollo de cualquier comunidad kachin concreta esté, en ningún sentido absoluto, determinado o sea predecible. Por el contrario, sostengo que los individuos y los grupos de individuos están constantemnte afrontando elecciones entre las varias alternativas correctas posibles. Pero las circunstancias pueden operar de tal forma que sea probable que determinadas clases de elecciones parezcan más ventajosas que otras. Esto no significa que el extraño pueda predecir qué elección se hará, sino solamente que se puede predecir qué elección es probable que se haga dados ciertos supuestos sobre el sistema de valores y la racionalidad de los actores. Cuando me refiero a las «fuerzas» o factores del proceso del cambio social, las considero como determinantes sólo en este sentido estrictamente limitado.

Al construir una teoría del cambio social, sin duda hay muchas clases distintas de parámetros que pueden considerarse como variables significativas. Sólo me ocuparé de tres. (1) El medio ambiente físico o la ecología, con lo que quiero decir las

variaciones de las fuentes y medios de producción que proporcionan los medios básicos de subsistencia. (2) El medio ambiente político (es decir, la historia política). Una sociedad, por definida que esté, desde determinados puntos de vista siempre es una unidad de organización política, pero simultáneamente, desde algún otro punto de vista, sólo es un segmento de otra sociedad mayor, es decir, de un sistema político de mayor escala. Acepto como axiomático que la estabilidad de cualquier unidad política se ve necesariamente afectada por los cambios de estructura y de distribución del poder que se producen dentro del sistema político de escala inmediatamente superior del que esta unidad forma parte. (3) El elemento humano. En parte, sin duda, lo mejor es considerar a los «grandes hombres» de cualquier historia política simplemente como un producto de su medio ambiente; pero la arbitrariedad de las ambiciones personales y de los encantos personales necesita seguir teniéndose en cuenta en el análisis del cambio social.

El medio ambiente físico

Para los fines de mi análisis, me propongo tratar los factores ecológicos como estables en el tiempo. Evidentemente, una población que practica el cultivo *taungya*, tal como se ha descrito en el capítulo II, es capaz de alterar drásticamente su propio medio ambiente físico incluso en el plazo de una generación. También está claro que, en el curso de la historia, grandes partes del área de las colinas Kachin han sido despojadas de su cubierta forestal por la actividad humana. Pero yo no sé cuándo ni exactamente cómo sucedió esto y sólo puedo imaginar las consecuencias sociales de tales acontecimientos. Al tratar de desarrollar una teoría del cambio social kachin, debo comenzar, por tanto, por el supuesto (claramente falso) de que los factores ecológicos generales contra los que han tenido que luchar los kachin en el pasado siempre han sido los mismos que ahora. También escribo como si las zonas ocupadas por los pueblos de cultura kachin se hubieran mantenido más o menos constantes a lo largo de los siglos. Esta última suposición implica una definición de «kachin» muy distinta de la normalmente aceptada. Defino aquí a los kachin comprendiendo a los pueblos que viven y han vivido en los distritos de colinas del área de las colinas Kachin y que cultivan la tierra mediante las técnicas descritas en el capítulo II y que no son budistas. Los kachin así definidos siempre han sido un pueblo en la edad del hierro, siendo absolutamente fundamental para la organización económica de la sociedad kachin el uso de instrumentos cortantes y espa-

das de hierro, tal como ahora conocemos esta sociedad. Sabemos que en algún momento varias zonas de las colinas Kachin estuvieron ocupadas por pueblos neolíticos, pues se han encontrado sus utensilios en considerable cantidad[1]. No sé en qué fecha dejaron de utilizarse instrumentos de piedra en esta zona, pero es evidente que cualquier población que utilizase la piedra debía tener una organización muy distinta de la de los kachin que conocemos ahora. Por tanto, desde mi punto de vista, no eran kachin, y eso nos proporciona una especie de base desde la que empezar. También implica que la técnica de trabajar el hierro es significativa para comprender el crecimiento de la sociedad kachin.

La mayor parte de los libros existentes sobre los kachin contienen la afirmación categórica de que los kachin, en cuanto pueblo, emigraron al área de las colinas Kachin en época bastante reciente desde el Tibet o incluso desde más lejos[2]. No hay pruebas para tales afirmaciones. Proceden del hecho de que el jinghpaw y los otros idiomas kachin pertenecen a la familia lingüística tibetanobirmana y que lenguas de la misma familia general se hablan mucho más al norte y al noreste. Según la teoría lingüística, las lenguas tibetanobirmanas penetraron en la zona de Birmania en una fecha muy posterior a aquella en que lo hicieron las lenguas austroasiáticas, de las que son ejemplos la mon (Talaing) y la palaung. En consecuencia, se supone que los modernos hablantes de las lenguas tibetanobirmanas representan de alguna forma un estrato posterior de población que los modernos hablantes de lenguas austroasiáticas. Ningún significado útil puede aplicarse a tales argumentos. De forma similar, los lingüistas alegan que el jinghpaw es una evolución del tibetanobirmano posterior al maru, que es similar al birmano. Por tanto, se defiende que los maru modernos, como población, son un grupo «dejado atrás» en una emigración birmana hacia el sur, mientras que los modernos jinghpaw son descendientes de inmigrantes recientes que suplantaron a la anterior población maru y/o shan. En este esquema, el hecho de que en el momento actual las bolsas de población shan se encuentren dispersas entre los kachin se interpreta como una prueba de que llegó

1. Véase, por ejemplo, Apéndice C y Láminas de Anderson (1871).
2. V. g., Stevenson (1944b), p. 9; Hanson (1913), p. 18, sitúa la patria original de los kachin en las "tierras altas de Mongolia o bien en la tierra fronteriza situada al este del Tibet y al oeste de Szechuan". Es intrigante contemplar el desconcierto del kachin que habita en la jungla que invierte el viaje y se encuentra al borde del desierto del Gobi (!). Cf. Luce (1940): "Los estudiosos están generalmente de acuerdo en que la antigua patria de los pueblos que hablan tibetanobirmano estaba en algún lugar al noroeste de China, pongamos Kansu, entre el desierto del Gobi y el noreste del Tibet".

una ola de inmigrantes kachin belicosos procedentes del norte y abatieron a una población de shan decadentes.

No puedo conferir ningún valor a toda esta clase de especulación. La sociedad kachin, como la conocemos hoy, es una sociedad organizada para afrontar la situación ecológica que existe en las colinas Kachin. La cultura kachin y la organización política kachin, en cuanto sistemas, deben considerarse como desarrollados *in situ* donde ahora las encontramos. Por supuesto, las ideas técnicas y políticas de todo tipo se han tomado evidentemente de otra parte: el sombrero del sacerdote kachin es un casco naga, la habilidad del médium kachin de trepar por una escala de espadas afiladas es un artificio aprendido de los chinos, y así sucesivamente *ad infinitum*, pero la totalidad de la cultura kachin constituye con bastante claridad un complejo local.

Pero si el complejo político kachin se ha desarrollado en las colinas Kachin en respuesta al medio ambiente local, ¿por qué tenemos las autocontradicciones del *gumsa* y el *gumlao?* Para buscar alguna clase de respuesta a esto, consideremos la actual distribución de las comunidades *gumsa* y *gumlao* en relación con las zonas ecológicas.

En el capítulo II se señaló que, desde el punto de vista climático, el área de las colinas Kachin puede dividirse aproximadamente en tres zonas, A, B y C (Mapa 2), y que las técnicas de la agricultura indígena varían de acuerdo con ellas. No creo que estas diferencias ecológicas determinen las diferencias locales de desarrollo político, pero establecen ciertos límites a las posibilidades políticas. Estos son los hechos empíricos:

Zona A. Técnicas agrícolas: *taungya* monzónica en las colinas; arroz de regadío en los valles. No hay separación de *gumsa* y *gumlao* por razones ecológicas. *Gumsa* y *gumlao* aparecen ambos en el Triángulo donde se practica la *taungya* monzónica en condiciones muy favorables; ambos aparecen en el norte de Myityina y al oeste del Irrawaddy, donde se practica la misma técnica en condiciones desfavorables; ambos aparecen en el valle del Hukawng, en zonas donde se practica el cultivo del arroz húmedo; el clima y el terreno en general de la zona de los duleng *(gumlao)* no parecen significativamente distintos de los de la región situada al sur (fundamentalmente *gumsa*).

Las condiciones de demografía y de lluvia son aquí tales que incluso las comunidades muy aisladas no tienen verdaderas dificultades en mantenerse, aunque los niveles de vida no siempre sean altos. En toda esta zona, los cultivadores de *taungya* monzónica ordinaria pueden, si así lo escogen, aislarse completa-

mente de los cultivadores de arroz de regadío que habitan en los valles y sobrevivir. En muchos de estos lugares, ello implica un nivel de vida muy bajo; la *taungya* monzónica no produce ordinariamente un excedente para las exigencias inmediatas del cultivador. No obstante, hay unas pocas localidades donde la fertilidad natural del suelo es inhabitualmente alta y puede contarse con excedente de producción; esto es notable en el caso del área del Triángulo del Norte, que normalmente produce un excedente de arroz aunque depende casi por completo del cultivo *taungya*.

En el período inmediatamente anterior a la llegada de los británicos, las áreas productoras de arroz húmedo de toda la zona estaban controladas políticamente por los kachin, pero las cultivaban los shan y los «esclavos» assameses. Sólo en Hkamti Long mantenían los shan algún grado de independencia. Bajo los ingleses, los kachin fueron privados de su autoridad sobre prácticamente todas las tierras de arroz húmedo situadas al sur de Kamaing. De otra parte, a partir de 1926, fueron privados de sus «esclavos», lo que tuvo similares efectos económicos. Uno de tales efectos fue que los jefes del área del Triángulo, cuyo poder no procedía de las tierras de arroz de regadío y que retuvieron a sus esclavos hasta 1930, ganaron prestigio a expensas de sus rivales del valle de Hukawng y del «Htingnai».

En 1943, los jefes de mayor prestigio de la zona A eran casi todos del área del Triángulo. Quizás los más influyentes eran Htingnan Kumja, Mashaw Uma Law, N'Ding Zau Awn (clan Marip), Ngalang La (clan NhKum), Shadan Tu (clan Lahpai). Algunos de estos hombres ejercían control sobre sesenta y más aldeas. El único jefe kachin de estatus comparable fuera del Triángulo era Kansi Sinwa Nawng (clan Marip) que controlaba el área de las minas de jade. Hace un siglo, la distribución de los poderes kachin dentro de esta área era muy distinta; entre 1825 y 1840, los jefes kachin que eran tratados con el mayor respeto por las autoridades británicas y birmanas eran Pyisa Gam y Daihpa Gam (clan Tsasen; al oeste del valle de Hukawng y Assam) y el jefe de Walawbum (clan Marip, linaje N'Ding; centro del valle de Hukawng). En este período, estos jefes del valle de Hukawng controlaban gran cantidad de «esclavos» assameses que trabajaban en las tierras arroceras para su beneficio. Este cambio de la estructura del poder confirma lo que podría esperarse a partir de primeros principios, a saber, que un jefe *gumsa* políticamente influyente debe poder disponer de verdaderos recursos económicos[3].

3. El *de facto* alto estatus de los jefes anteriormente mencionados lo ra-

Pero la existencia de los adecuados recursos no necesariamente implica un sistema de autoridad *gumsa.* El área Sagri Bum-N'Gum La del Triángulo, que nominalmente es *gumlao,* tiene los mismos recursos naturales que el trecho vecino *gumsa* del poderoso Shadan Tu. El trecho de influencia del jefe *gumsa* Ngalang La incluye una mina de plata, pero linda con el territorio de los duleng *gumlao* que tienen depósitos de hierro así como de plata. Los herreros duleng parecen haber comercializado sus espadas por todo el territorio de las colinas Kachin durante generaciones y aunque ya no se molestan en fundir las minas locales, la artesanía de la forja sigue siendo importante. Los duleng parecen haber sido *gumsa* en el pasado; no parece haber nada en la historia del comercio del hierro que explique por qué deben ser ahora *gumlao.*

Cuando no existe ninguna fuente fácilmente accesible de riqueza económica, las formas políticas *gumlao* y *gumsa* constituyen posibilidades alternativas, pero los jefes *gumsa* no pueden esperar alcanzar verdadero poder; su estatus en cuanto jefes se convierte entonces en un cargo ritual más bien que político.

Aunque las condiciones climáticas son favorables al cultivo *taungya* en toda la zona A, unas partes del área son más fértiles que otras. Dado que la densidad media de población de las zonas de colinas es muy baja en toda esta zona [4], las gentes que

---

cionalizan los kachin, no a partir de que fueran ricos, sino de que eran parientes y cabezas de sus respectivos linajes *uma.* La relación entre estos linajes actualmente es:

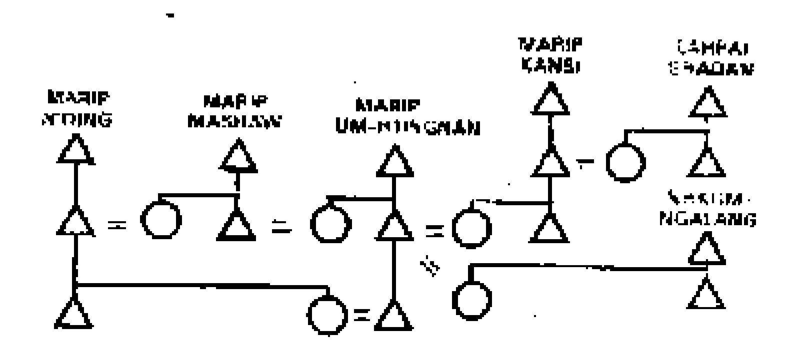


Fig. 5. Red *mayu-dama* entre las familias de jefes dirigentes del Triángulo, Hukawng y la zona de las minas de jade. Esta disposición puede sugerir que la posición actual de los jefes de que se trata es: (1) Shadan, (2) Kansi y Ngalang, (3) Um (Htingnan), Mashaw y N'Ding. Esto concuerda con los hechos, en la medida en que yo los conozco. Cualquier cambio en la clasificación del prestigio oportunamente se reflejaría sin duda en un cambio en la pauta de la red *mayu-dama.* Hace cincuenta años de hecho los Kansi eran *dama* tanto de los N'Ding como de los Shadan, aunque las relaciones con los primeros se rompieron durante un tiempo por una seria vendeta. El jefe Walawbum (N'Ding) era en aquel momento enormemente influyente. (Véase R. N. E. F., 1900-1, p. 6.)

4. De 5 a 7 por milla cuadrada. *Census,* 1931, Vol. II, Parte 2, pp. 268 y s.

viven en las localidades en que la producción de arroz sólo es marginal pueden escoger entre mantenerse independientes en una pequeña comunidad empobrecida o bien trasladarse a una situación de dependencia en un área más próspera.

Es bastante evidente que en tales contextos los kachin suelen valorar la independencia política más que las ventajas económicas. En el área clasificada en el Censo de 1921 como Myitkyina Hills Tracts (Regiones de las colinas Myitkyina)[5] no menos de 94 de los 143 poblados catalogados contaban con menos de diez familias. Probablemente algunos de estos poblados estaban reunidos en grupos de aldeas bajo un mismo jefe, pero la mayor parte de ellos evidentemente no. Es seguro que hubiera sido ventajoso económicamente para esta población vivir en comunidades mayores en situaciones más accesibles, pero es claro que la preferencia estaba por la independencia por encima de todo.

Estas pequeñas comunidades incluyen unas que son *gumsa* de forma y otras que son *gumlao*. En el caso de las *gumsa* los jefes no tienen autoridad fuera de su propio poblado y no son reconocidos como «jefes comedores de muslos» por sus vecinos; son *gumrawng gumsa*, «*gumsa* jactanciosos». La única diferencia práctica entre los *gumsa* y los *gumlao* a este nivel es que los *gumsa* respetan la «idea» de un jefe y alegan que la tierra es propiedad de un concreto linaje de origen aristocrático y que el dirigente de la aldea es miembro de este linaje, mientras que los *gumlao* repudian la idea de la jefatura y afirman que todos los linajes de la aldea son de igual categoría.

Pero si la diferencia entre *gumlao* y *gumsa* es en este caso más bien de ideas que de hechos, no por esta razón carece de importancia. Desde el punto de vista *gumlao*, un pequeño asentamiento de diez casas familiares que reclama ser una unidad política independiente satisface el ideal; un asentamiento similar que alega ser *gumsa* no lo hace así. El ideal *gumsa* implica la noción de una jerarquía de autoridad: jefe *uma*, jefe de dominio, jefe de grupo de aldeas, dirigente de aldea, cabeza de linaje; la pauta de tal ideal la proporcionan los «grandes jefes de dominio» *(mung du kaba)*, personajes tales como el Shadan Tu anteriormente mencionado. Por tanto, cuando encontramos una pequeña aldea de cuatro o cinco casas que alega ser *gumsa*, nos enfrentamos a una especie de contradicción de términos. Las personas implicadas viven en este aislamiento no porque

5. *Burma Gazetteer*, Distrito Myitkyina, Vol. B, N.° 29. No puede hacerse ninguna inferencia a partir de la comparación de las listas de los censos de distintos años pues los límites de los distritos fueron cambiados ampliamente en cada censo entre 1911 y 1941.

deban, sino porque escogen hacerlo así; sin embargo, el hecho de que aleguen ser *gumsa* es una señal de que preferirían vivir de otra forma.

Zona B. Técnicas agrícolas: *taungya* de prado y rotación de frutos en las colinas; arroz de regadío en los valles. Tendencia a cultivar en las colinas para la venta. Toda la organización política es de tipo *gumsa*.

Parecería que en toda esta área las gentes de las colinas dependen completamente de los shan que habitan en los valles, al menos para parte de su abastecimiento de arroz. Los pueblos en cuestión son bien conscientes de ello.

Por ejemplo, antiguamente existía una ley del estado palaung de las colinas de Tawngpeng según la cual ninguna caravana de comerciantes tenía permitido entrar en el estado a comprar té a menos que trajera consigo una carga de arroz o sal[6]. De manera similar, Hkun Set, el pretendiente al trono de Möng Mao, hacía observar que la única forma en que un jefe shan puede ejercer presión sobre los kachin es negándoles el acceso a las tierras arroceras de sus valles[7].

De donde se deduce que la organización política de la zona B necesariamente implica una estrecha cooperación política entre las áreas de valle (shan) y las áreas de colina (kachin, palaung, wa, etc.). Los shan pueden ser los señores políticos de los kachin o viceversa, pero la comunidad aislada de aldea que repudia todos los vínculos y la interdependencia con las comunidades de los valles no constituye realmente una proposición práctica. Coincide con este argumento el hecho de que las comunidades de tipo *gumlao* estén casi completamente ausentes en esta área. Incluso las comunidades que hablan maru y lashi, de esta área, siempre o casi siempre se adhieren al dominio de un dirigente que se autotitula jefe *(duwa)* y que es considerado, en pequeña escala, a la par que los jefes shan *(saohpa)*. Más al norte, donde las comunidades maru y lashi se presentan en las zonas A y C, generalmente suelen estar organizadas según principios *gumlao*. Esto sugiere que la situación ecológica de la zona B, al fomentar la cooperación entre los kachin y los shan, impide la posibilidad de que se desarrolle el sistema político kachin *gumlao*. Las comunidades gumsa pueden ser aquí políticamente inestables, pero no pueden dejar de ser *gumsa*; si una comunidad kachin rompe sus relaciones con un grupo de shan, tendrá que establecer relaciones con otro.

6. Scott (1925), p. 494.
7. Harvey y Barton (1930), p. 111.

Por desgracia, las pruebas no son en absoluto concluyentes en uno u otro sentido. Toda la zona B (en la medida en que se sitúa dentro de los límites políticos de Birmania) fue intensivamente administrada por los británicos, quienes trazaron normas arbitrarias sobre los límites de las aldeas, la separación de los poderes shan y kachin, y el mantenimiento del *status quo*. Por tanto, ninguna tendencia a la fragmentación o a la unión políticas ha podido revelarse, incluso aún si ha existido. Cuando los ingleses penetraron por primera vez en el área, la zona B incluía cierto número de poderosos jefes kachin situados al nivel del *duwa* de Möng Si ya mencionado. Estos individuos fueron nominalmente subordinados al *saohpa* shan local, pero a su vez gobernaron a los shan en su facultad de *Kinmöng*. Los británicos quitaron todas las aldeas shan del control administrativo de los jefes kachin, destruyendo de este modo el poder de los líderes kachin más importantes, pero al mismo tiempo aprobaron el principio de la jefatura y no hubieran apoyado la emergencia de comunidades *gumlao*.

Zona C. Técnicas agrícolas: en las colinas, *taungya* monzónica, *taungya* de prado, y frecuentemente bancales escalonados irrigados de colina; arroz de regadío en los valles. Se presentan tanto *gumsa* como *gumlao* y no son diferenciables a partir de bases ecológicas.

La mayor parte de este país se parece a la zona A más que a la zona B, pero las montañas son más altas y más escarpadas y los valles rara vez dejan mucho espacio para arroz irrigado. En la mayor parte de los lugares la lluvia no es muy inferior en cantidad a la zona A, pero las laderas más escarpadas y la mayor densidad de población (15-30 por milla cuadrada) significa que la práctica de la *taungya* es mucho más dañina para los recursos del suelo. Mientras que las comunidades de la zona A pueden sobrevivir indefinidamente utilizando únicamente la *taungya* monzónica, en la zona C la *taungya* monzónica tiene que complementarse con otra técnica o técnicas si no se quiere destruir por completo los recursos de la tierra.

Como se señaló en el capítulo II, la construcción de terrazas en las colinas parece haber sido adoptada por razones más bien militares que económicas. Los sistemas de terrazas de colina en las colinas Kachin, prácticamente sin excepción, se sitúan cerca de los pasos importantes que atraviesan las colinas. Las gentes que los construyeron estaban claramente interesados en el control político de estos pasos. El sistema de terrazas es un ingenio gracias al cual pueden mantenerse asentamientos permanen-

tes relativamente grandes incluso a grandes altitudes y en un país escarpado. Pero la técnica es igualmente apropiada para las ideas *gumsa* o las *gumlao*.

La construcción de terrazas no es una peculiaridad de ningún subgrupo cultural o forma política. La mayor de estas comunidades constructoras de terrazas es Gawlamtau (200 casas), en el paso de Hpimaw; sus habitantes son lashi *(gumlao)*; pero otras como Wawchon (80 casas), cerca de Sadon, son atsi *(gumsa)*, y otras todavía, como Hutung, (30 casas), cerca de Sinlum, son gauri *(gumsa)* [8].

La distribución de las comunidades *gumsa* y *gumlao* en la zona C no puede establecerse con claridad. Casi toda la zona al norte de Shadon está habitada por gentes que hablan los dialectos maru y lashi. Las descripciones etnográficas de estas gentes son fragmentarias y la afirmación de que la mayor parte de ellas tienen una organización de tipo *gumlao* puede ser engañosa. Al sur de Shadon, las comunidades *gumlao* de la zona C son raras, pero si esto es una situación natural o se debe a la política anti-*gumlao* de la administración británica no es fácil de decir.

La densidad de población relativamente alta de la zona C se debe probablemente a la tendencia de la población a agruparse en la vecindad de las rutas comerciales.

Las rutas comerciales que atraviesan la barrera de montañas que abarca la zona C han sido importantes durante siglos y la masa de la población hace mucho que ha residido en o cerca de las vías que atraviesan las montañas de este a oeste. Los ingresos del peaje de las caravanas de paso constituyeron en el pasado un elemento importante de la economía de toda la zona. Fue la mayor fuente de poder de los principales jefes *gumsa* del siglo XIX, de la misma forma que en la zona A las grandes fuentes de poder eran las tierras arroceras y los esclavos. Igualmente, en la cima de su poder, los jefes *gumsa* de la zona C impusieron un impuesto sobre el arroz a sus vecinos shan, pero nunca alcanzaron el nivel de independencia política alcanzado por los jefes kachin del valle de Hukawng. La organización de tipo *gumlao* de los grandes asentamientos lashi de la zona de Hpimaw se explica quizás por el hecho de que estas comunidades pudieron equilibrar su economía mediante solamente los peajes de las caravanas y por esta razón no tuvieron necesidad de una alianza política con los shan-chinos cultivadores de arroz del valle situado al este.

8. De este modo, también en Assam, entre los nagas, tanto los "democráticos" angami como los "autocráticos" sema practican el cultivo en terrazas. Las comunidades de terrazas de colina en las colinas Naga son mucho mayores que los ejemplos kachin.

En suma, pues, esta revisión de los datos ecológicos sólo produce resultados negativos. Las diferencias del medio ambiente físico sólo proporcionan una explicación parcial de las diferencias de organización cultural y política. La ecología puede explicar en alguna medida por qué, si los kachin escogieron vivir en la tierra inhóspita del paso de Hpimaw, su organización técnica y pauta de asentamiento deben ser las que de hecho son entre los lashi de esta región; realmente no explica por qué los lashi deben elegir vivir allí cuando en otros lugares hay tieras mucho mejores, ni explica por qué los lashi deben tener una organización *gumlao*, mientras que los atsi del área de Sadon, que practican similares técnicas en condiciones algo similares, son *gumsa*.

Medio ambiente político

El tratamiento de las consecuencias de los cambios en el medio ambiente político implica una revisión de la historia política de los kachin. Permítaseme volver a destacar que lo que sigue es en gran medida especulativo.

Las primeras referencias al área de las colinas Kachin se presentan, como podía esperarse, en los textos chinos. El área fue inicialmente importante como una de las posibles rutas de China a la India y al Occidente. Existen indicios de que tal ruta comercial pudo ser establecida ya desde el 128 a. de J.C. y que los chinos que fundaron la prefactura de Yung Ch'ang, en el 69 d. de J.C., lo hicieron porque era el punto final por el este de esta difícil ruta[9]. No existen datos adecuados sobre qué clase de población, si es que había alguna, habitaba en esta época el área de las colinas Kachin.

En el período de confusión que siguió al derrumbamiento de la dinastía Han, las fronteras chinas no se mantuvieron y el puesto administrativo de Yung Ch'ang fue formalmente abolido en 342 d. de J.C.

Cierto número de obras chinas tempranas, publicadas en distintas fechas entre 350 d. de J.C. y 1000 d. de J.C., hacen referencia a «las tribus salvajes y difíciles *b'uok*» que viven al parecer en las montañas situadas al oeste de Yung Ch'ang, cuya tierra produce «rinocerontes, elefantes, concha de tortuga, jade, ámbar, cauris, oro, plata, minas de sal, canela y algodón, arroz de colina y mijo de panocha». Esta parece ser la población que habitaba el área de las colinas Kachin y, aunque la lengua y la cultura parecen haber cambiado, el nombre tribal se ha man-

9. Los datos que se citan aquí proceden fundamentalmente de Luce y Pe Maung Tin (1939).

tenido. Los modernos maru llaman a los pueblos que hablan jinghpaw *p'ok*; los shan de Hkamti Long suelen referirse a sus siervos kachin como *hka-p'ok* (siervo *p'ok*)[10]; jinghpaw bien podría escribirse *chying-p'ok*; los chinos modernos se refieren a los kachin modernos como *p'u man*[11], escribiéndose el *p'u* con el mismo carácter que el antiguo *b'uok*.

Durante el mismo período hay frecuentes referencias chinas a los p'iao, un pueblo relativamente sofisticado con un reino en algún lugar del centro de Birmania. Estos parecen identificarse con los pyu, sobre los cuales existen algunos testimonios arqueológicos procedentes del área de Prome. Esta población, aunque parece haber tenido una lengua de tipo birmano, era marcadamente india en su cultura.

En los siglos VIII y IX el área de las colinas Kachin estuvo claramente bajo la influencia política de los nanchao. Nanchao era un reino de tipo shan compuesto de diversos *möng* unidos en una federación feudal. El aparato técnico de los nanchao era, sin duda, tomado o desarrollado a partir de fuentes chinas, pero el modelo político era concretamente shan. El líder nanchao Ko-lo-feng (hacia 750 d. de J.C.) abrió las rutas comerciales a la India y al reino de Pyu, en el centro de Birmania, y estableció guarniciones permanentes en los puestos de descanso adecuados del camino. El asentamiento shan de Hkamti Long probablemente data de este período y quizás también los asentamientos shan situados entre Mogaung y Assam yendo por el camino del valle de Hukawng. Existen descripciones de los verdaderos itinerarios entre China e India que datan de este período, pero la identificación de los nombres de los lugares es dudosa. Pelliot, que ha analizado los documentos en cuestión, concluye que, de las dos rutas, la septentrional va más o menos de este a oeste: Yung Ch'ang, Teng Yueh, Sadon, Waingmaw (Myitkyina), Mogaung, territorio de Somra (colinas Naga), Kohima, Dimapur, Gauhati[12].

Las crónicas mencionan por sus nombres numerosas tribus distintas de habitantes bárbaros de los distritos de las colinas y éstos parecen haber sido alistados en cantidades importantes en los ejércitos de Nanchao. Ninguno de estos grupos puede identificarse con seguridad con ninguno de los subgrupos kachin existentes o, para eso, con ningún otro grupo tribal moderno. Suponiendo que «Li Shui» se identifique correctamente con el río Irrawaddy, parecería que Waingmaw fuera el centro de una industria de lavado de oro *(gold-washing)* y que los depósitos

10. Wilcox (1832).
11. Siguret (1937), p. 122.
12. Pelliot (1904). No debe entenderse que se quiera decir que existieran en esta fecha asentamientos en todas o en cualquiera de estas localidades.

de ámbar del valle de Hukawng (dieciocho puestos al oeste de Yung Ch'amg) ya estaban funcionando. Otro producto importante del área de Waingmaw-Mogaung era la sal, y un importante artículo de comercio.

La influencia shan (nanchao) no se extinguió en este período más al oeste de las actuales fronteras de Birmania. El valle de Assam era un reino indio, el Kamarupa de Hiuen Tsiang (hacia 625 d. de J.C.)[13]. El control *político* shan (ahom) de Assam oriental sólo data de mediados del siglo XIII[14].

En algún momento alrededor del 832 d. de J.C., el reino Pyu de Birmania central fue destruido por un ejército nanchau y la siguiente vez que encontramos noticias de un reino birmano (alrededor del 1050 d. de J.C.) los reyes tienen títulos nanchao. Este reino del siglo XI, originalmente un vástago nanchao, fue el que se desarrolló como el reino birmano de Pagan. Algunas autoridades parecen postular una vasta emigración hacia el sur de los «birmanos» en este período, partiendo de alguna localización no definida en el área de las colinas Kachin[15]. Esto es absolutamente innecesario. La población de Birmania bajo sus primeros reyes «birmanos» (nanchao) pudo haber sido exactamente la misma que bajo los últimos «pyu» (reyes indios). Tanto los pueblos pyu como los pagan eran budistas. Los nanchao no. Los shan parecen haberse vuelto budistas ya alrededor del siglo XVI.

Los nanchao capitularon ante los mongoles en 1253[16] y fueron sucedidos por un gobierno yunnan títere sometido a Pekín[17]. La guerra entre este gobierno y el de Birmania tuvo como consecuencia la destrucción de la dinastía Pagan (1287). Los reyes de Birmania (Ava) fueron durante los tres siglos siguientes de origen shan. Para 1531, la mayor parte de la actual Birmania se había convertido en una laxa federación de *möng* shan bajo varios *saohpa* más o menos independientes. El *möng* que constituyó el área de las colinas Kachin debía fidelidad al Emperador chino como sucesor al trono de los nanchao. La medida en que los chinos ejercieron un control efectivo no se sabe, pero un funcionario de la administración china parece haber sido destinado a Mohnyin (Möng Yang) en 1296 y en diversas fechas posteriores[18].

13. Gait (1906), p. 22.

14. *Ibid.*, p. 74. Para esta época Nanchao había capitulado a los mongoles y la nueva expansión militar del poder shan era, en parte, un instrumento de la política mongol.

15. Luce y Pe Maung Tin (1939), p. 273.

16. Howorth (1876), p. 212. Nanchao se rinde sin lucha. No hubo masacre.

17. La capital de los mongoles estaba en Pekín (Khanbuling) desde 1267, aunque los mongoles no controlaron toda China hasta 1278.

18. Scott y Hardiman (1901), Vol. II, Parte 2, p. 346.

Desde el momento en que Birmania se integró como un solo reino (hacia 1500)[19], el *möng* del área de las colinas Kachin se convirtió en motivo de una amarga disputa entre los birmanos y los chinos. Los birmanos parece que ganaron el control efectivo de Hsenwi, Möng Mit, Bhamo y Mohnyin a partir de alrededor de 1600, pero el estatus de Mogaung y sus estados Hkamti tributarios estuvo en disputa hasta 1796. Los chinos nunca habían admitido los derechos de los birmanos sobre el territorio situado al este del Irrawaddy y al norte de Myitkyina. Los impuestos tributarios de las autoridades chinas habían sido pagados por los kachin maru del área de Htawgaw, los nung de Nam Tamai y los shan de Hkamti Long, incluso en años muy recientes.

El reino ahom (shan) de Assam existió desde 1250 hasta el final del siglo XVIII. Los reyes ahom siguieron reconociendo su relación con los príncipes de otros estados shan, notablemente los del «reino de Nora» (Mogaung), y es evidente que, durante todo este período, las rutas de Hkamti Long a Assam y de Mogaung a Assam por el valle de Hukawng se utilizaron normalmente. Los habitantes de la parte norte del área de las colinas Kachin estaban, pues, en más estrecho contacto con la India y China de lo que estuvieron durante gran parte del período de la dominación británica (1885-1942).

Las minas de jade situadas al oeste de Kamaing que, hasta época muy reciente, han tenido la mayor importancia en la política kachin, fueron por primera vez extensivamente explotadas durante el siglo XVIII. Este desarrollo aumentó en gran medida la importancia del área desde el punto de vista chino y, sin duda, produjo también un aumento en el comercio de otros productos.

En 1824, los birmanos chocaron con los ingleses en Assam. Una consecuencia de la breve guerra fue el virtual cierre de la frontera entre Assam y Birmania. Para este momento los shan habían dejado de tener importancia militar. Los birmanos habían destruido muchos de sus grandes centros y depuesto a sus gobernantes. El resto disputaban entre ellos por títulos vacíos, alquilando mercenarios kachin para que lucharan en sus batallas. Al final fueron los shan los que quedaron siervos de los kachin más bien que lo contrario. Alrededor de 1830, el elemento shan seguía siendo el dueño de Hkamti Long y de la colonia de Hkamti en Sadiya, Assam; pero en el valle de Hukawng los kachin ya eran señores supremos y Mogaung se había convertido en un territorio administrado por la corona birmana.

Pero mientras que los principios del siglo XIX presenciaron

19. Bajo Bayinnaung. Véase Harvey (1925), p. 165.

el cierre del valle de Hukawng, el comercio entre Birmania y Yunnan floreció. En su mayor parte se canalizó por Bhamo o Hsenwi[20]. Tenía tal escala que tanto los especuladores ingleses como los franceses pensaron en la posibilidad de abrir una u otra de estas rutas para la comunicación por ferrocarril. Los birmanos, aunque eran dueños de los asentamientos shan de los valles del lado birmano de la frontera, no intentaron controlar directamente a los kachin. Por el contrario, los jefes kachin, aunque descritos a los extranjeros como bribones y bandidos, fueron premiados con títulos honoríficos birmanos y tratados con el respeto debido a la realeza de menor importancia.

La anexión de la baja Birmania por los británicos en 1852 condujo rápidamente a la desintegración política y económica del restante reino de la alta Birmania. Además, 1850-70 fue un período de guerra civil en Yunnan entre los rebeldes musulmanes y los partidarios del gobierno central chino. De este modo, el comercio a través de la frontera se redujo a un gota a gota y condujo a una crisis de las relaciones entre las autoridades birmanas y los kachin.

Se hicieron toda una serie de intentos abortados por derribar el régimen del rey Thibaw en Mandalay y los kachin apoyaron la mayor parte de ellos. En 1883, hubo un intento bien organizado de restablecer un área septentrional independiente bajo Mogaung. El dirigente de esta rebelión —un shan birmano llamado Maung Shwe Le— alegaba ser descendiente del antiguo *saohpa* de Mogaung llamado Haw Hseng (fallecido en 1777) y adoptó para sí el mismo título[21]. La supresión de esta revuelta tuvo como consecuencia la destrucción de la mayor parte de las aldeas shan del área de Mogaung Myitkyina, y cuando finalmente los británicos se anexionaron la alta Birmania, en 1885, toda la región era un caos.

Más al sur, la sucesión del *saohpa* en el estado unido de Möng Mit-Möng Leng fue una continua disputa en el período 1840-92. Todos los pretendientes rivales utilizaban reclutas kachin como mercenarios. Uno de ellos, Kan Hlaing, parece que tenía buenos derechos al trono de Möng Leng (Mohlaing), pero los ingleses le consideraron un rebelde. En consecuencia, los kachin que le apoyaban vieron destruidas sus aldeas. Otro, Saw Yan Baing, nieto del rey Mindon, que constituyó un centro de los sentimientos patrióticos birmanos en 1889, fue tratado de la misma forma.

20. Véase Mapa 5, p. 63.

21. Los kachin se refieren a los shan del valle de Mogaung-Hukawng como los shan Haw Hseng (*Hkawseng*). El nombre parece ser un título hereditario de la casa real Mogaung. Cf. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 41.

Hacia el este, la historia de Hsenwi es muy parecida. También aquí, el período inmediatamente anterior a la llegada de los ingleses presenta pretendientes rivales al trono del *saohpa* que utilizan mercenarios kachin, y también aquí hubo un intento de organizar una revolución patriótica tanto contra la tiranía Thibaw como contra los ingleses. En este caso, el líder fue el príncipe Myinsaing, hijo de Mindon y medio hermano de Thibaw. Cuando los ingleses intentaron asumir el control en 1885, la situación era confusa, pero los relatos ingleses sobre esta época son indudablemente muy prejuiciosos. Como sucesores del gobierno de Thibaw, trataron a todos los rebeldes contra Thibaw como rebeldes contra ellos, y la interferencia kachin en la política local fue despiadadamente suprimida. Pero, aunque los primeros administradores británicos parecen haber considerado a los kachin simples ladrones y bandidos, es evidente que los kachin en cuestión eran fuertes mantenedores del principio de legitimidad. Nunca parecen haber llevado a cabo una incursión excepto en nombre de algún príncipe shan o birmano, o bien como represalia por los daños causados a ellos [22].

Cuando los británicos asumieron por primera vez el control, los shan y los kachin no sólo tenían una alianza política; vivían unos junto a otros. Lo que sigue, por ejemplo, describe un área próxima a Myitkyina en 1890:

> De las dieciocho aldeas que antiguamente eran shan birmanas, seis estaban completamente habitadas por kachin; en ocho, los kachin tenían casas junto a los shan y sólo en cuatro vivían únicamente shan. En toda (esta área) los shan vivían bajo la proteción de los kachin, en una situación que no carecía de mutuas ventajas. Los kachin exigían pocos tributos y no eran malos señores, por otra parte, mientras que los shan eran libres de dedicarse exclusivamente al comercio y sacar tanto beneficio de los kachin como pudieran por este procedimiento [23].

Este tipo de cosas eran anatema para las ordenadas mentes burocráticas de los funcionarios ingleses. Uno de los pocos elementos constantes de la política administrativa inglesa con respecto a los kachin fue la política de tratar a los shan y a los kachin como dos elementos raciales distintos. Incluso al final —¡en 1946!— los funcionarios británicos estaban empeñados en descubrir límites exactos entre los territorios shan y kachin. La dependencia política de los shan en los kachin o viceversa se

22. Los hechos citados se basan en Scott y Hardiman (1901), especialmente las referencias a Myitkyina, Mogaung, Mohnyin, Mohlaing y Möng Mit.

23. Scott y Hardiman (1901). Myitkyina.

excluyó por decreto; las relaciones económicas entre los dos grupos, aunque no se prohibieron, se hicieron extremadamente difíciles. Se hizo todo lo posible por evitar que los kachin más sofisticados se establecieran en territorio shan de las llanuras. Esta política se originó en el deseo «de establecer la paz y la seguridad dentro de los distritos colonizados»[24], y logró su fin, pero a un alto precio. En 1889, en una sola sección de las colinas Kachin, cuatro expediciones de castigo registraron las siguientes cifras en interés de la paz y la seguridad:

46 aldeas (639 casas) incendiadas
509.000 libras de arroz destruidas
17 kachin muertos - «sus pérdidas fueron probablemente mayores»
63 búfalos y 4 vacas muertos[25].

Sin embargo, la estupidez de tal política debería haber resultado evidente. En 1891 se envió una columna militar a Maingkwan a explorar y preparar «nuestro futuro control del valle de Hukong». Esto fue lo que encontró:

> La población del valle es casi por completo kachin. Se dice que los kachin de estas partes han perdido su condición turbulenta al descender de las colinas y se han vuelto perezosos y pacíficos como los shan que antiguamente habitaban el valle y a quienes gradualmente han expulsado. El valle está casi completamente libre de delitos o disturbios de cualquier clase. Cada aldea está gobernada por un sawbwa o agyiwa. En los raros casos en que se comete un delito serio, los dirigentes importantes se reúnen para castigar al delincuente. A la vista de las pacíficas condiciones del valle se propone posponer de momento el trabajo de poner el valle de Hukong bajo administración directa[26].

Y de hecho el valle de Hukong se dejó solo en paz y prosperidad hasta que, en 1926, ciertos oficiales ingleses de Rangoon decidieron ampliar su reputación política en Whitehall mediante la «liberación de los esclavos kachin». Las consecuencias económicas de esta acción ya se han señalado. De una población total de 7.903, 3.466 fueron reconocidos «esclavos». Su liberación

24. R. N. E. F. (1893).
25. Hertz (1912), p. 42; R. N. E. F. (1890). Un rasgo de las expediciones punitivas de este período consistió en imponer gruesas multas en dinero. Era bastante normal multar a un *duwa* recalcitrante con hasta Rs. 2.500 rupias y luego incendiarle la aldea si *no* pagaba. Las protestas en el sentido de que no se podía disponer de tanto metálico fueron consideradas frívolas evasivas.
26. R. N. E. F. (1892), párrafo 32.

y virtual deportación significó que muchas de las tierras arroceras de Hukawng dejaron por completo de ser explotadas[27].

Una vez los británicos hubieron establecido la paz en el área de las colinas Kachin, su política fue la de mantener el *status quo*. Siempre que fue posible, se recogieron los límites de las aldeas y se consideraron fijos. Esto significó que, en las áreas más congestionadas dejó de ser práctico para las aldeas crecer en tamaño, pues de hacerlo así la tierra escasearía. De esta forma, el estatus relativo de los jefes de las distintas comunidades tendía a estabilizarse. Los principios de gobierno *gumlao* fueron desaprobados, pero protegidos en algunos casos. Los jefes se convirtieron en agentes del gobierno; se suponía que la sucesión debía seguir la ley y costumbres tradicionales, pero la designación siempre se sometía a la aprobación del administrador británico. Por estos medios los jefes kachin fueron reducidos a un punto muerto de pequeña mediocridad. Excepto en las áreas relativamente no administradas del norte, dejó de haber grandes jefes y pequeños jefes; eran solamente jefes, que en la mayor parte de los casos no eran más que los pequeños dirigentes de aldeas.

Junto con la administración británica llegaron las misiones; en realidad, las misiones llegaron antes. Los católicos tenían un centro permanente en Bhamo desde 1874; los baptistas americanos desde 1875. La mayor parte de los actuales líderes kachin son nominalmente cristianos. Esto no necesariamente significa mucho más que el hecho de haber asistido a la escuela cristiana. El dios cristiano Karai Kasang[28] parece haber sido bien asimilado a las ideas kachin; es Karai Wa y se le trata como una especie de nat celeste superior.

En esta revisión de los rasgos sobresalientes de la historia del área de las colinas Kachin, destacan determinados elementos.

a. La población del país de las colinas ha estado en todo momento en estrecha relación política con la población del país de los valles. Hasta que los ingleses intentaron imponer sus ideas, nunca había habido ninguna sugerencia de diferenciar los territorios shan y kachin.

b. La cultura material de la población de las colinas puede

27. Se informa que en el momento actual (1951) existe un considerable movimiento de kachin procedente del norte de Hsenwi para tomar las tierras del valle de Hukawng abandonadas por los esclavos liberados hace 25 años.

28. Como podría esperarse, las misiones sostuvieron que los kachin tenían la noción de un dios superior desde el principio y Karai Kasang se supone que es el nombre de esta deidad. Si esto es así, era una deidad sin mito y de nombre ininteligible. "Karai Kasang", sugiero yo, es simplemente una pronunciación confusa de "cristiano". Cf. Gilhodes (1922), Capítulo 3.

haber cambiado en gran medida a lo largo de los siglos, así como también la distribución de los grupos lingüísticos, pero la economía básica, tanto de las colinas como de las llanuras, parece haber cambiado muy escasamente en los últimos 1.600 años. Poco o nada parece haber que justifique las repetidas afirmaciones de que los modernos kachin descienden de una emigración a la zona muy reciente.

c. Mientras que ha habido frecuentes cambios en la localización e intensidad del poder político externo, el tipo de esta influencia externa era, hasta la llegada de los ingleses en 1885, siempre de la misma clase. Era la influencia shan-china procedente, en primer lugar, de las teorías de gobierno desarrolladas por los chinos en la época de los Han.

¿Cuáles eran estas teorías de gobierno shan-chinas? No es irrelevante, creo, que para el siglo I a. de J.C. hubiera una extensa literatura sobre el tema. A finales de la dinastía Han, la filosofía del confucionismo había alcanzado su mayor desarrollo en dos teorías opuestas. Por un lado, la escuela de Hsuntze sostenía sobre todo lo demás la necesidad de respetar el orden establecido de la sociedad. En esta doctrina, los cinco criterios —situación, riqueza, edad, sabiduría, capacidad— determinaba la cantidad de riqueza que cada hombre debía tener cuando se designara a cada hombre la parte debida. La lógica deducción de esto es el absoluto respeto por la divina autoridad del gobernante hereditario. La obediencia a la ley se convierte en la suprema exigencia de la ética. En fuerte contraste, la escuela de Mencio adoptaba el punto de vista de que la primera obligación del gobernante era mejorar el bienestar de su pueblo. La propiedad debía estar al servicio de todos, sin tener en cuenta su rango hereditario. La revolución contra el tirano estaba justificada y concordaba con los deseos del Cielo[29]. Si entonces los kachin tomaron sus teorías de gobierno de los chinos a través de los shan, casi podría parecer que la oposición *gumsa-gumlao* estuvo allí desde el principio.

Me traslado ahora de la semihistoria a la pura especulación. No sabemos cómo creció la sociedad kachin hasta ser lo que es, pero voy a imaginármelo. Mi suposición debe encajar con los hechos históricos que he esbozado anteriormente; también debe ser coherente con los hechos conocidos de la etnografía asiática. Tomando lo último en primer lugar.

Desde el punto de vista del estudioso de la cultura material,

29. Liang Chi-chao (1930), Capítulos 3, 4 y 7.

gran parte de la tecnología contemporánea de los kachin tiene un fuerte sabor «indonesio». Las técnicas y aparatos de tejido y del trabajo del hierro y el cultivo del arroz, así como una diversidad de cosas del equipamiento familiar que va desde los fuelles para el fuego hasta los gongs de bronce son comunes, no sólo a los pueblos de las colinas de Indochina, Birmania y Assam, sino también a tribus similarmente situadas en Szechuan, Formosa, Filipinas, Borneo y gran parte de Indonesia.

Se ha defendido que esta distribución de rasgos refleja una emigración prehistórica de los pueblos «indonesios»[30]. Pero ninguna cronología plausible puede encajar con tal teoría. El único supuesto razonable consiste en que estos grupos culturales ampliamente dispersos tienen muchas similitudes de cultura material porque todos las tomaron originalmente de la misma fuente, a saber, la China del primer milenio a. de J.C.[31].

Supongo, por tanto, que las técnicas de trabajar el hierro y de trabajar la *taungya* con herramientas de hierro no eran conocidas por los pueblos de las colinas Kachin mucho antes del comienzo de nuestra era y que el cultivo de arroz de regadío comenzó a practicarse por primera vez en esta región en una época muy parecida. Las guarniciones establecidas por los chinos y más tarde por los shan nanchao para proteger sus rutas comerciales se convirtieron en puntos focales de una cultura relativamente compleja y constituyeron los núcleos de lo que en última instancia se convirtieron en los distintos *möng* shan. De esta forma, las culturas del valle y las culturas de las colinas estuvieron asociadas desde el principio.

Cuando los chinos establecieron Yung Ch'ang en 68 a. de J.C. y durante algunos siglos después, la población del distrito de las colinas probablemente era muy pequeña. Tendería a concentrarse en las zonas de mayor importancia económica, por ejemplo, cerca de las rutas comerciales, los yacimientos de sal y los depósitos de minas de hierro. Las distancias en las colinas Kachin son grandes y estas poblaciones localizadas debieron estar más o menos aisladas; marcadas diferencias dialectales serían la consecuencia. Tomo la comunidad «proto-maru» por haber sido un grupo asociado con la explotación de los depósitos de sal en el valle del N'mai Hka; de forma similar, los «proto-jinghpaw» eran un grupo que explotaba los depósitos de minas de hierro en la vecindad de Hkamti Long; debió de haber muchas

30. Smith (1925), Capítulo 6. Autoridades tan conocidas como Henry Balfour, J. H. Hutton y Charles Hose escribieron en sentido similar.

31. Heine Geldern parece ahora argumentar en este sentido habiendo antes postulado la emigración de una raza indonesia. Para bibliografía, véase Embree y Dotson (1950), pp. 21-2.

de estas «tribus» y aunque algunas sobreviven en la tradición moderna, los nombres recogidos no tienen ninguna significación.

Permítaseme seguir un único ejemplo para ilustrar este último punto.

Las fuentes chinas del siglo IX d. de J.C.[32] hacen una amplia distinción, al describir la etnografía de Yunnan y de la frontera occidental, entre las tribus man que son, aparentemente, los grupos ultraprimitivos, y las tribus mang (llamadas así porque calificaban a sus reyes de Mang-Chao, ¿es decir, *möng-sao*?) que eran más complejas y quizás podrían considerarse como «proto-shan». No obstante, no existe una clara distinción entre los man y los mang. Los modernos shan utilizan el término khang para significar «primitivos individuos de las tribus de las colinas», de forma muy parecida a como los primeros chinos utilizaron man. La categoría china P'u (antiguamente pronunciada *bu'ok*) estaba estrechamente ligada a man y mang. Ya he señalado que el prefijo shan *kha* significa «siervo». Cuando encontramos que la tradición de los shan de Hkamti recoge que los habitantes preshan de la zona incluían (entre otros) a los kha-mawng, los kha-man, los kha-p'ok y los khang[33], éstos son simplemente las viejas categorías chinas reducidas al estatus de siervos. Llevado a un punto más avanzado, encontramos que la tradición kachin declara que los habitantes pre-jinghpaw del valle del Hukawng eran los «hkummawng hkumman khang (nagas)»[34].

Todo esto no nos dice mucho sobre los hechos de la etnografía histórica; lo que muestra claramente es que las tradiciones shan están tomadas de fuentes chinas y que las tradiciones kachin están tomadas de fuentes shan.

No podemos saber con seguridad qué clase de organización social poseían estas comunidades «proto-kachin». Supongo que, hablando en términos generales, eran de tipo *gumlao*, lo que quiere decir que no tenían jefes hereditarios ni el concepto de que la tierra fuera propiedad de un linaje con exclusión de los otros. Los naga lhota y angami descritos por Hutton y Mills[35] dan una idea de lo que quiero decir.

El principio de importancia crucial que distingue la estructura social de los modernos kachin es el sistema matrimonial *mayu-dama*. Lévi-Strauss[36] adelantó argumentos que parecen implicar que las normas básicas de este sistema pueden haber sido tomadas de los chinos en época muy temprana. No estoy muy

32. Citado por Luce y Pe Maung Tin (1939), principalmente del *Manshu*, publicado alrededor del 865 d. de J.C.
33. Barnard (1925), (1934); Wilcox (1832). Véase pp. 245 y 260.
34. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 15.
35. Hutton (1921); Mills (1922).
36. Lévi-Strauss (1949), Capítulos XXIII y XXVIII.

convencido de estas concepciones y no creo que mis «proto-kachin», hayan necesariamente tenido un sistema *mayu-dama* del tipo moderno. Por otra parte, sí asumo que los proto-kachin, como los chinos de la época, estaban organizados en un sistema de linajes patrilineales exógamos.

En la medida en que se sabe, sólo ha habido dos áreas dentro del área de las colinas Kachin donde alguna vez se ha trabajado el hierro en escala extensiva, a saber: (a) en el área duleng situada al este de Hkamti Long, (b) en el estado shan de Möng Hsa. Los herreros de Möng Hsa han tenido que importar el hierro bruto de otra parte [37], pero los artesanos duleng pueden, si quieren, fundir sus propias minas. Supongo que estas últimas explotaciones de hierro eran utilizadas por los «proto-jinghpaw» antes del siglo VIII d. de J.C. y que la explotación de este hierro fue un factor de importancia crucial para proporcionar una base económica al desarrollo de la temprana sociedad jinghpaw. Es de señalar que esta área está situada exactamente al norte de la zona del Triángulo que, bajo las modernas condiciones climáticas, produce mejores cosechas de *taungya* que cualquier otra parte de las colinas Kachin. En un sentido económico, mis «proto-jinghpaw» estaban, pues, muy bien situados.

El estado shan de Hkamti Long se supone que fue creado alrededor del 750 d. de J.C., como una avanzada militar de los nanchao en el curso de las hostilidades tripartitas en que participaron tanto los chinos como los tibetanos [38].

Los shan de Hkamti Long son actualmente pocos y decadentes, pero el área de prados pantanosos de las inmediaciones sugiere que en el pasado debieron existir áreas muy grandes de tierras arroceras y una gran población en concordancia. La decadencia de este estado se debió probablemente, en primer lugar, a la malaria —de la que actualmente una forma especialmente virulenta constituye una especialidad local— y, en segundo lugar, al hecho de que esta concreta ruta de la China a la India cayó gradualmente en desuso. Alrededor del año 1000, Hkamti Long bien pudo haber sido uno de los principales subestados de toda la confederación nanchao.

Según sus propias tradiciones, los shan que se establecieron en Hkamti Long encontraron un estado gobernado por un príncipe tibetano que había subyugado a los tribeños kha-p'ok, khaman, etc. Los shan derrotaron al príncipe tibetano y gobernaron en su lugar.

Hablando en términos generales, esta tradición parece acep-

37. Anderson (1871), p. 111.
38. Luce y Pe Maung Tin (1939), p. 270.

table. Supongo que los kha-p'ok, etc., locales eran del mismo tronco étnico que los modernos kachin. Los que de hecho trabajaron para los shan en las tierras arroceras de Hkamti Long rápidamente habrían sido asimilados como shan. Esta asimilación parece haber continuado hasta tiempos recientes. En el moderno Hkamti Long existe una aguda distinción de castas entre los aristócratas y los «esclavos» *(lok-kha)*. Los últimos comprenden diversos subgrupos, algunos de los cuales hablan dialectos del jinghpaw [39] mientras que otros hablan shan [40]. La siguiente cita se aplica especialmente a los últimos:

> Eran, hasta la época de nuestra ocupación (británica), subordinados de los shan y tenían que prestarle servicios en forma de construir las casas y abastecer al *saohpa* de combustible, etc. Muy poco se sabe de estas tribus y no he conseguido obtener ni siquiera un pequeño vocabulario de su lengua, puesto que han sido absorbidos entre los shan cuya lengua han adoptado por completo... Con la ocupación de Hkamti, el estatus de estas tribus ha mejorado y muchos intentan hacerse pasar por shan, avergonzados de sus bajos orígenes. Los shan no intercambian matrimonios con ninguno de estos *lok-kha* [41].

Pero debió haber otros proto-kachin con un estatus más independiente. La industria de forja de los kachin debe haber sido muy importante. En años posteriores las espadas duleng se comercializaban por todo el territorio de las colinas kachin, pero el comercio seguía en manos kachin. Este hecho tiene importancia simbólica así como económica. La plata, al igual que el hierro, se extrae en el área de Hkamti Long, pero el trabajo de la plata es una artesanía shan y no kachin. Para los shan, la platería es una profesión propia y peculiar de la nobleza [42]; el trabajo del hierro es una tarea de esclavos.

Yo deduzco que fue el comercio de hierro, más que ninguna otra cosa, lo que dio poder a los primeros jinghpaw y lo que permitió a los *gumsa* convertirse en satélites feudales de los shan más bien que en siervos.

Si esta reconstrucción fuera correcta, podría suponerse que, entre los proto-kachin, el herrero era una persona de alto estatus y, por tanto, es interesante que en las historias de los orí-

39. Nogmung (Sam-hpyen); Kha-lang; N'tit; Pangsu.
40. Kang, Langhka, Nokkyo, Yoya, Tawhawng.
41. Barnard (1925), p. 139.
42. Wilcox (1832) señala que los jefes de Hkamti Long eran expertos herreros; Anderson (1871) informa que en el valle de Sanda la herrería era una profesión de los sacerdotes shan budistas.

genes de los modernos kachin N'gawn Wa (que es al mismo tiempo el primer padre de los hombres y el creador de la tierra) sea indiscutiblemente herrero. El forjó *(ndup)* la tierra y los términos que se utilizan para describir el proceso corresponden a los de la forja kachin[43].

Seguramente, pues, también es destacable que en la moderna sociedad kachin *gumsa* el oficio de herrero escasamente tenga el menor estatus. Fuera del país de los duleng, que como hemos visto es actualmente *gumlao*, los herreros kachin escasean. Atribuyo esto en gran medida al hecho de que, a pesar del mito de N'gawn Wa, la forja se ha entremezclado con la oposición *gumsa-gumlao*. La forja no es respetable para los kachin *gumsa* aristócratas porque tampoco es respetable para los aristócratas shan. Aquí podemos recordar que en el mito referente al origen del movimiento *gumlao*, por lo que respecta al valle de Hukawng, los dirigentes del movimiento *gumlao* son miembros de un linaje denominado N'Dup-Dumsa («los sacerdotes herreros»).

Mi sugerencia es que la cultura jinghpaw se extendió por el área de las colinas Kachin a expensas de otras distintas culturas tribales porque los jinghpaw alcanzaron un estatus político relativamente superior *vis-à-vis* de sus señores shan. Cuando los shan de Hkamti Long iban a la guerra, los jinghpaw iban con ellos, pero como aliados feudales más bien que como esclavos. Desde entonces los kachin *gumsa* que hablaban jinghpaw se adhirieron de forma similar a los príncipes shan de otros estados: Mogaung, Mohnyin, Maingkawn, Waingmaw, Bhamo y los demás. La consecuencia neta fue que el área en que prevalecían la organización *gumsa* y la lengua jinghpaw gradualmente se extendió hacia el sur y el oeste desde Hkamti Long. No necesitamos suponer que hubiera ninguna emigración en gran escala de kachin. Fue más bien que la organización *gumsa*, como la desarrollaron por primera vez los jinghpaw de Hkamti Long, se adaptó para encajar con las ideas políticas de los shan, de tal forma que los príncipes shan que querían utilizar a los kachin como mercenarios sólo emplearon a kachin *gumsa* y eso condujo a la absorción de las tribus menores de las colinas en el sistema *gumsa*. Por ejemplo, es evidente que los grupos atsi y gauri actuales están compuestos de una población cuyos antepasados hablaban algún dialecto maru[44]. El hecho de que quedaran incorporados en el sistema político *gumsa*, de tal forma que ahora se reconoce que sus jefes son parientes de linaje de los jefes jinghpaw, ha llevado a los gauri a adoptar la lengua jinghpaw, mientras que sus parientes los atsi han desarrollado una lengua a mitad

43. Cf. Gilhodes (1922), p. 14.
44. Cf. p. 76.

de camino entre el maru y el jinghpaw. De hecho, como ya se ha señalado, hay algunos lugares en que los atsi han abandonado su propia lengua en favor del jinghpaw.

La organización *gumsa*, tal como se desarrolló en el área de Hkamti Long, fue —insisto— una especie de imitación del orden político shan. Nada hay de misterioso en todo esto. En nuestra época, estamos familiarizados con el fenómeno de los pueblos coloniales sometidos que, al conseguir su independencia, siguen un sistema político que es una imitación y una modificación del sistema de sus antiguos gobernantes. Birmania, India, Jamaica y Costa de Oro proporcionan ejemplos. Los primeros jinghpaw consiguieron algún grado de libertad de sus señores shan, pero mantuvieron las ideas shan sobre la naturaleza de la sociedad política. Es debido a esto por lo que, tanto en el moderno comportamiento como en la narración tradicional, igual los kachin que los shan dan por supuesto que el jefe kachin y el jefe shan son personas del mismo tipo. Ya se han presentado las pruebas procedentes de Möng Mao. Lo que sigue es una narración kachin sobre cómo los shan y los kachin de Hkamti penetraron en Assam.

> Después de esto los descendientes de Jihkawp Tang se dirigieron a Assam pasando por Hkamti Long y el paso de Chyaukan. Eran los siguientes linajes: (a) Gasheng-Daihpa, (b) Pyisa, (c) Hkamti Shan Namsun Wa. Hkamti Shan Namsun Wa y Gasheng Wa unieron sus fuerzas y en su camino hacia Assam... lucharon con la gente de Hkumman[45]... Después de derrotar a la gente de Hkumman, Namsun Wa y Gasheng Wa impusieron un tributo anual de diez cestas de arroz a cada casa familiar de la tribu Hkumman; de estas diez cestas, el Shan Namsun Wa obtendría seis y el Gasheng Wa cuatro. Después del sometimiento del pueblo de Hkumman, el Gasheng Wa se sintió descontento con su parte de cuatro cestas y exigió más; el Shan se negó a concederle más y por eso se dividieron. El Shan partió hacia Assam; Gasheng Wa permaneció en el río Tayun. Después de la partida del Shan, el pueblo de Hkumman se negó por completo a pagar su tributo de arroz; golpearon al Gasheng Wa en la cabeza con una pipa de tabaco y con este insulto indicaron que él se había convertido simplemente en algo como el polvo que el fumador tira después de haber acabado el tabaco de su pipa; como había perdido por completo todo su prestigio el Gasheng Wa no podía seguir permaneciendo en el país Tayun y, por tanto, siguió a Namsun Wa hacia Assam, viviendo bajo los assameses[46].

45. En este caso, Hkumman aparece por Mishmi.
46. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 13.

En esta historia, «los descendientes de Jihkawp Tang» representan a todos los *gumsa* Tsasen, que se representan como un linaje importante contrapuesto a todos los *gumlao* Tsasen, que constituyen otro linaje principal, a saber, «los descendientes de Jihkawp Tu (el hermano mayor de Jihkawp Tan)». Para los fines de este relato, el linaje *gumsa* se divide en tres segmentos, descendientes de los tres hermanos Gasheng Wa, Pyisa Wa y Namsun Wa. El hermano mayor y el segundo son kachin; el hermano menor (es decir, el *uma*) es shan. De acuerdo con los principios *gumsa* ortodoxos, el hermano menor es el de rango más alto y le sigue el hermano mayor. La soberanía feudal de los shan sobre los kachin se representa de este modo por la relación entre el hermano menor y el mayor; lo que está estrictamente de acuerdo con los principios, ya expuestos, de la estructura social *gumsa*.

La misma autoridad presenta una historia bastante similar sobre la entrada de los kachin *gumsa* en el valle de Hukawng, que de nuevo muestra cómo los kachin son considerados como encajados en la jerarquía feudal dominada por los shan.

La historia cuenta que Laisai Nawng, un antepasado del linaje Marip-N'Ding, capturó a Hkumman Wa y por él supo las virtudes del valle de Hukawng. Laisai Nawng hizo un pacto con Hkumman Wa y, después de numerosos incidentes, el último condujo a Laisai Nawng al valle del Hukawng. Le llevó a la aldea kang de Singgai. El jefe Kang le llevó al *saohpa* de Hkansawng; el *saohpa* de Pangsang le llevó al *saohpa* de Hpaknaw; el *saohpa* de Hpaknaw le llevó al *saohpa* de Mung Kawn *(Maingkawn)*, que es el jefe shan superior del valle[47].

Kawlu Ma Nawng hace un análisis muy perspicaz de cómo, a partir de este legendario principio, la relación de los shan y los kachin se ha finalmente invertido.

> Hace cuatrocientos años los seis jefes (shan) (del valle de Hukawng) tenían 7.000 casas de familia en sus territorios. Los kachin siguieron a los shan mediante una lenta infiltración que posteriormente condujo a que indujeran el modelo *gumlao* de pensamiento entre los shan. En la lucha que siguió a este movimiento *gumlao*, los kachin fueron utilizados como combatientes por ambas partes. Las gentes del bando perdedor de esta lucha huyeron de Hukawng y sus tierras fueron ocupadas por los kachin. Conforme huían

47. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 15, pero cf. p. 41 donde se dice que el *saohpa* de Mung Kawn debía fidelidad al *saohpa* de Hkawseng. El último título originalmente denota al *saohpa* de Mogaung. La implicación es que los shan del valle de Hukawng tenían adherentes "naga" (Hkumman, Kang) antes de que los kachin llegaran allí.

más y más shan, más y más kachin penetraban en sus tierras; por último los kachin estuvieron en completa posesión del valle... Después del gran éxodo, los únicos lugares en que quedaron shan en el valle de Hukawng fueron Kangdau, Mainghkwan y Ningbyen... Los shan que habían vivido en Gangdau fueron tan mal tratados por los kachin que finalmente se trasladaron a la zona de Dalu. Los shan de Ningbyen todavía siguen en el valle puesto que aceptan la soberanía del jefe kachin de Ningbyen. Incluso ahora siguen subordinados a él. Los shan de Mainghkwan están protegidos por los jefes de Walawbum, de tal forma que nadie los maltrata... [48]

La historia del valle de Hukawng no es habitual porque en esta zona los kachin expulsaron en una considerable medida a los shan de una vez, sustituyendo su fuerza de trabajo por esclavos assameses. En los demás sitios, incluso en los momentos de mayor influencia, los kachin parecen haberse sentido satisfechos con su estatus de parásitos políticos más bien que con su reconocimiento como soberanos. En la última parte del siglo XIX, los kachin de los estados shan septentrionales fueron en todas partes los «hacedores de reyes», pero los *saohpa* que apoyaban eran siempre shan y no kachin.

Para fines de alianza política es evidente que un jefe kachin podía ser tratado «como si» fuera un jefe shan y un *mung* kachin podía tratarse «como si» fuera un *möng* shan. Pero también deben resaltarse las diferencias entre la estructura *gumsa* kachin y la shan.

Como hemos visto, las exigencias de la agricultura de *taungya* dictaban una pauta de asentamientos dispersos; en contraste, un *möng* shan podía ser un asentamiento muy compacto. Un pequeño *saohpa* shan controla directamente la comunidad de que es señor. Un jefe kachin que juega a ser un *saohpa* shan en una escala comparable necesita controlar aldeas desperdigadas por una gran extensión. Además, en el caso shan, los aldeanos están unidos a su tierra; los campos de arroz representan una inversión de capital. Los kachin no tienen inversiones en la *taungya*. Si a un kachin no le gusta su jefe puede irse a otra parte. Por tanto, el jefe kachin, tanto si le gusta como si no, debe tener unos vínculos personales mucho más estrechos con sus seguidores que su contrapartida shan; pues caso de no hacerlo así, sus seguidores desaparecerán. Asegurado esto y asegurada una organización preexistente basada en linajes exógamos patrilineales, el uso del matrimonio como instrumento para conseguir vínculos políticos parece evidente.

48. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 41.

El sistema *mayu-dama* es, pues, la contrapartida natural del intento de imitar las relaciones políticas shan mediante la cultura kachin.

Sin embargo, paradójicamente, la relación *mayu-dama* es en sí misma directamente antitética de las ideas shan. El estatus del *saohpa* shan es en teoría el de un jefe absolutamente superior, el rey divino. Se casa, como esposas superiores, con mujeres de las familias de otros *saohpa* de estatus igual al suyo; se casa, como esposas inferiores, con mujeres que le son entregadas como tributo. Tales mujeres pueden considerarse como una parte de la renta que el arrendatario feudal paga por la tierra.

La relación del jefe kachin con sus «arrendatarios» es mucho más precaria. El tributo que recibe es en gran medida un tributo simbólico (por ejemplo, el regalo de «carne del muslo»); si quiere sacar verdaderos bienes de su calidad de arrendador debe entregar mujeres a cambio.

Parece ser precisamente esta paradoja la que lleva a la quiebra del sistema *gumsa*. La justificación mitológica de la revuelta *gumlao* se refiere a la rebelión contra los jefes que «clasifican como plebeyos incluso a sus propios parientes que no tienen derecho a recoger tributos e insisten en el pago de tributos, en forma de trabajo y en otras formas, de sus parientes al igual que de los plebeyos» [49]. Los principios *gumsa* tienen lógicamente como consecuencia que el jefe esté en relación *hpunau* (de hermano de linaje) o bien en relación *mayu-dama* emparentado por (afinidad) con una gran parte de sus subordinados feudales. Las obligaciones del arrendatario con su señor se ven atemperadas por el hecho de que el señor es pariente de los arrendatarios y por el hecho de que la red *mayu-dama* tiene continuidad a largo plazo. Las obligaciones del *saohpa* shan con los parientes de sus esposas tienen una naturaleza mucho más provisional. El jefe *gumsa* kachin influyente se ve tentado a basarse en el apoyo de sus inmediatos subordinados (no parientes consanguíneos), es decir, en sus «esclavos» *(mayam)*, e ignorar las obligaciones de parentesco con sus subordinados. Si consigue hacer esto obtiene un estatus muy próximo al de un verdadero *saohpa* shan; si no, serán sus parientes de linaje y sus parientes consanguíneos *dama* que dirigirán la revuelta *gumlao*.

También es evidente que si se utiliza el matrimonio para manifestar diferencias de estatus político, la norma matrimonial debe ser asimétrica. Si un linaje A entrega esposas a un linaje B, y el matrimonio expresa el hecho de que el linaje A son los

49. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 12. Véase p. 222.

señores del linaje B, entonces, evidentemente, el linaje B no puede devolver esposas al linaje A. El matrimonio de primos cruzados matrilaterales es, pues, un correlato del sistema de linajes patrilineales engarzados en una jerarquía de clase [50]. De donde no necesariamente se sigue que los dadores de novias *(mayu)* deban tener un rango más alto que los receptores de novias *(dama)*; pero sí se sigue que, si la diferencia de clase se manifiesta en el matrimonio, entonces *mayu* y *dama* deben tener carácter exclusivo y uno de los dos debe estar por encima del otro.

En la ideología kachin, los *mayu* están por encima de los *dama* y, como he mostrado, este hecho se liga con la naturaleza de las ideas kachin sobre la propiedad. Me parece, por tanto, que el característico sistema *mayu-dama* kachin habría tenido que desarrollarse automáticamente como consecuencia de la asimilación por los kachin de las ideas shan sobre las diferencias de clase.

El meollo de la diferencia entre los kachin *gumsa* y los sistemas shan de relación política consiste en que, mientras que en los primeros la relación entre el propietario de la tierra y el arrendatario se «manifiesta» en el estatus *mayu-dama* de afinidad, en el caso de los últimos el señor es conceptualmente el dueño absoluto y los arrendatarios son sus siervos.

De donde se deduce que, desde un cierto punto de vista, el proceso mediante el cual el jefe kachin *gumsa* trata de darse a sí mismo el estatus del *saohpa* shan implica la reducción de sus arrendatarios subordinados del estatus de hijos políticos *(dama)* al de siervos o esclavos bond por obligación *(mayam)*.

He mencionado antes (véase p. 183) que la primera referencia histórica a *gumlao* parece hacer que la palabra signifique «esclavo» en el sentido de *mayam*. Ahora esto resulta comprensible. Los informadores de Neufville eran *gumsa*, los *gumlao* contra los que sostenían una vendeta eran sus parientes. Pero antes de haberse vuelto *gumlao*, habían sido parientes con un estatus próximo al de am *mayum*. Desde el punto le vista *gumsa*, los *gumlao* habían sido anteriormente sus «esclavos».

No sabemos con cuánta frecuencia las rebeliones *gumlao* han derribado la jerarquía *gumsa*, pero creo que podemos ver las condiciones políticas que favorecían tales hechos. Mientras el sistema shan florecía, el sistema *gumsa* podía florecer también, pero en un estatus de subordinación. En tales condiciones no podemos esperar rebeliones *gumlao*. Las dificultades sólo se plantearían cuando factores externos condujeran a la decadencia del poder shan. Es entonces cuando los jefes kachin tendrían la

50. Toda esta teoría se ha elaborado extensamente en Leach (1952).

posibilidad de asumir poderes próximos a los de un *saohpa* y sólo entonces es cuando es posible que se produzca la revuelta *gumlao*.

Ahora bien, los testimonios históricos señalan que Mogaung alcanzó la cima de su poder bajo el *saohpa* de Möng Mao llamado Sao Ka Hpa alrededor del 1500. Pero medio siglo después, su sucesor Sao Peng fue derribado por el ejército birmano al mando de Bayinnaung; desde entonces el estado de Mogaung rara vez fue completamente independiente de los birmanos [51]. En todas partes de Birmania septentrional el estatus político de los shan había declinado regularmente desde mediados del siglo XVI hasta que ahora alcanza su nadir. Todo este período de decadencia hasta la llegada de los británicos en 1885 fue un período favorable al desarrollo de movimientos *gumlao* entre los kachin, y yo creo que debieron ser frecuentes.

El mismo conjunto de circunstancias suele conducir a una situación en la que, en último término, el poder del jefe shan deriva completamente del apoyo militar de sus subordinados feudales kachin. Este era, por regla general, el estado de cosas en 1885. La política inglesa lo alteró. Los británicos evitaron por la fuerza cualquier nueva corriente hacia la organización *gumlao*; fomentaron que los existentes dirigentes *gumlao* se comportaran como si fueran jefes *gumsa*; se cuidaron de aislar a los kachin de los shan y, de esta forma, privaron a los jefes shan de su sostén militar kachin; al mismo tiempo, mantuvieron en los diversos tronos de *saohpa* por la fuerza a quienes ellos mismos designaron. El resultado de esto se vio en 1947, cuando por fin los ingleses abandonaron Birmania.

La mayor parte del área de las colinas Kachin cae ahora (1952) en dos áreas administrativas. La sección sudeste cae en el área de los estados shan. En esta área se dice que los jefes *saohpa* han perdido su autoridad y se enfrentan con un movimiento comunista que recibe un considerable apoyo de los kachin. La sección noroeste, por otra parte, las antiguas subdivisiones de Bhamo y Myitkyina, constituye ahora el estado kachin *(Jinghpaw Mungdan)*. El poder político está casi completamente en manos de los kachin. La cabeza del estado —un kachin— participa como ministro del gabinete de Rangoon. Las finanzas del estado kachin son subvencionadas en gran medida por el gobierno central. En las fases iniciales, el poder estuvo exclusivamente en manos de los elementos *gumsa* aristocráticos y ortodo-

51. Scott y Hardiman (1901), referencia *Mogaung*. Mogaung (Möng Kawng) y Mohnyin (Möngyang), aunque distintos lugares, parecen haber sido la misma entidad política. Thohanbwa, rey de Ava (1527-43), era hijo del *saohpa* de Mohnyin. (Véase Harvey, 1925, pp. 107, 165 y 323.)

xos. Los plebeyos kachin que habían alcanzado alta graduación militar bajo los ingleses parecían manejar poca influencia. La cabeza del estado, Sima Sinwa Nawng, es un jefe *gumsa* convertido al budismo. Procede del área de Kamaing. Sus conexiones de parentesco no me son conocidas, aunque parece posible que esté emparentado con el *duwa* de Kansi, propietario de las minas de jade. El jefe de Kansi que ha sido algo eclipsado desde la guerra parece estar ahora recuperando su influencia y, en unas recientes elecciones parlamentarias, aparecía como oponente de Sima. Kansi fue derrotado. Existen indicios de que los jefes del Triángulo del Norte pueden estar recuperando el control de sus antiguos «esclavos». Estos jefes, y la mayor parte de los demás notables kachin, pasan ahora gran parte del tiempo lejos de las colinas, viviendo en la vecindad de Myitkyina. De este modo, parece que, al desaparecer las restricciones británicas, los jefes *gumsa* se están comportando de acuerdo con las pautas. Habiendo conseguido el poder, tratan de hacer el papel de los príncipes shan. En el proceso, tienden a aislarse de sus propios parientes de las colinas. Mi vaticinio es un nuevo movimiento *gumlao* en un momento próximo, aunque es posible que no aparezca bajo este nombre.

Las facciones del área de las colinas Kachin se presentan ahora en forma de partidos políticos. El A.F.P.F.L., un partido nacional birmano de ámbito nacional, parece representar, en el área de las colinas Kachin, los especiales intereses de los pueblos de las llanuras (shan y birmanos) en contraposición a los kachin. Los dos principales partidos kachin son el Congreso Nacional Kachin y la Liga de la Juventud Kachin. También existe un Partido de la Independencia. Este último es local del área de Kamaing y parece constar de los partidarios personales de Sima Sinwa Nawng. En el momento actual (1952), los representantes parlamentarios tanto del Congreso Nacional como de la Liga de la Juventud son probablemente, en su mayor parte, aristócratas de un nivel de vida moderado. No sé qué cuestiones políticas se supone que diferencian a los dos grupos. Parece que el Congreso Nacional tiene el apoyo de una gran parte de los jefes *gumsa* más conocidos. Se dice que los miembros del Congreso Nacional se refieren a los miembros de la Liga de la Juventud como «gentuza y holgazanes de ciudad». Igualmente en el pasado los *gumsa* acostumbraban a describir a los *gumlao* como «esclavos buenos para nada» *(mayam)*.

Otro rasgo de la situación actual de los kachin, que evidentemente tiene importancia, pero que no puedo determinar, es que la mayor parte de los kachin que ahora están en situaciones de autoridad fueron educados en escuelas de las misiones. En

el pasado, el faccionalismo entre las distintas variedades de cristianos (católicos romanos, baptistas, etc.) había sido muy pronunciado; hasta qué punto tiene importancia en la actual situación, no lo sé.

El elemento humano

Esta revisión de la historia kachin ha puesto el énfasis en que la oscilación de la organización *gumsa* a la *gumlao*, o también al revés, está fuertemente influida por factores políticos externos a la propia situación de los kachin; pero debo insistir de nuevo en que el destino de los kachin no está de ninguna forma determinado por estos factores externos. El analista social debe poder alcanzar un punto en que pueda ver lo que es probable que ocurra a continuación, pero nunca puede estar seguro. El medio ambiente, en su sentido más amplio, crea el contexto en que se hace la elección, pero la elección la hacen los individuos. La quiebra del sistema *gumsa* en los fragmentos *gumlao* tiene que ser iniciada por algún individuo, un líder o un revolucionario. ¿Cuáles son los atributos de tales hombres?

Vamos a ser absolutamente claros sobre de qué se trata. Un dominio *gumsa* es propiamente «propiedad» de un linaje real concreto. Este linaje, en el curso normal del tiempo, se segmentará en sublinajes superiores e inferiores. Normalmente, el sublinaje superior seguirá «siendo propietario» del dominio original; el sublinaje inferior, en la mayor parte de los casos, perderá casta y adquirirá un estatus subordinado en algún otro dominio, pero, en otros casos, puede llegar a «ser propietario» de un dominio propio y sus dirigentes pueden llegar a ser reconocidos como «jefes comedores de muslos». La fisión de este tipo es normal y necesaria para la supervivencia del sistema *gumsa* y no implica ninguna clase de revolución *gumlao*.

El concepto de *gumlao* es algo absolutamente distinto, es la repudiación total de la idea de que los linajes de los jefes son algo completamente distinto de los linajes de los plebeyos y, de ahí, un repudio de la teoría de que deben pagarse deudas tributarias a los propietarios del suelo. Implica también el repudio de la teoría *gumsa* de que los poderes rituales especiales los hereda automáticamente el hijo menor, de tal forma que las reglas hereditarias no sólo se vuelven igualitarias sino vagas [52].

Examinemos un poco más la regla *gumsa* de la ultimogenitura.

52. Los naga de Angami proporcionan un buen ejemplo de esto. Véase Hutton (1921), pp. 135 y s.

La ultimogenitura, como tema general, fue objeto de un estudio comparativo exhaustivo por parte de Frazer en 1918[53]. Su argumentación está extensamente documentada con materiales referentes a los kachin y a sus vecinos. Su conclusión es que la regla legal está íntimamente conectada con la práctica del cultivo *taungya*.

> El sistema migratorio de la agricultura que siguen muchas de las tribus es destructor y requiere una extensión de territorio de un tamaño fuera de toda proporción con la población a que sostiene. Conforme los hijos de la familia crecen, sucesivamente dejan el domicilio paterno y despejan por sí mismos nuevos campos en la foresta y la jungla, hasta que solamente el menor se queda en casa con sus padres; por tanto, él es el guardián y soporte natural de sus padres en su ancianidad. Esta parece ser la explicación más simple y más probable de la ultimogenitura[54].

Las pruebas que Frazer reúne sobre este tema me parecen convincentes, especialmente en lo que toca a los kachin y a sus vecinos.

Como ya hemos visto, la situación *gumsa* kachin consiste aproximadamente en que tanto el hermano menor como el mayor son privilegiados en comparación con los otros hermanos. Idealmente el hermano mayor es un guerrero que parte con un grupo de seguidores recogidos entre los parientes y partidarios de su padre y se labra para sí mismo un nuevo dominio; el hermano menor permanece en casa y hereda las funciones rituales de guardián del altar de los antepasados familiares y, cuando se trata de un jefe, del *madai nat*. En la práctica, bajo el régimen británico, la insistencia de la administración en tener un dirigente responsable adulto al cargo de cada aldea, junto con las objeciones igualmente fuertes de la administración a la repetida fragmentación de las aldeas, frecuentemente tuvo como consecuencia que la sucesión pasara por el hermano mayor en vez de por el menor. Los propios kachin rara vez se sintieron disturbados por esta evolución.

De hecho, la primera descripción de la herencia kachin es como sigue:

> En la sucesión a la propiedad patrimonial el modo de división tal como ellos lo describen parece ser de lo más singular; el hermano mayor y el menor se lo dividen todo en-

53. Frazer (1918). Vol. I. Capítulo 2.
54. *Ibid.*, p. 481.

tre ellos, tomando el mayor la tierra o lugar de asentamiento con el título y el menor los bienes personales, mientras que los hermanos intermedios, si los hay, quedan excluidos por completo del reparto y permanecen con sus familias ligados al jefe al igual que durante la vida del padre[55].

Tal regla, por supuesto, es exactamente la inversa de la ultimogenitura kachin normal y parece ser no sólo improbable, sino poco practicable. Pero no creo que Neufville entienda mal a sus informadores. Estos informadores eran, como él mismo dice, los jefes de Latao (Lata) y Bisa (Pyisa). Eran los dos jefes kachin vivos más influyentes en Assam en aquel momento y, por esta razón, alegaban naturalmente ser las cabezas naturales de sus respectivos linajes. Ambos se consideraban miembros de la rama Tangai del clan Tsasen. El principal linaje Tangai tiene gran cantidad de segmentos, entre los cuales resulta oscura la exacta filiación. Los propios informadores de Neufville y la moderna tradición concuerdan, no obstante, en que la «rama del hijo menor» son los Wahkyet[56] con quienes el jefe Pyisa de la época de Neufville tenía una vendeta[57]. Este jefe Pyisa estaba también en vendeta con Daihpa Gam, cuyo linaje parece haber sido la «línea del hermano menor» de la sección Maiaw de los Tangai, siendo los Latao otra sección de los Maiaw[58]. En las circunstancias, los jefes Pyisa y Latao, de forma bastante natural acordaron en decir a Neufville que los hermanos menores no tenían ninguna superioridad intrínseca. Me imagino que la afirmación de Green de que la sucesión kachin en el área del Triángulo del Norte corresponde normalmente al hijo mayor se explica de manera similar[59].

En cualquier caso, parece haber pruebas de que, incluso en la época anterior a los británicos, la regla de la ultimogenitura estaba lejos de ser sacrosanta y que, como alternativa a la manipulación de las genealogías, un jefe influyente de una línea (teóricamente) inferior, a veces simplemente podía repudiar por completo el principio del *uma*. Pero si para un kachin es conceptualmente posible repudiar la noción de la naturaleza sagrada de los hijos menores, es igualmente fácil repudiar la noción de jefatura en sí misma, puesto que, en teoría, el tributo se paga al jefe sólo como recompensa por sus servicios rituales como controlador de los nat Madai y Shadip. Si los hijos menores no

55. Neufville (1828), p. 341. Véase anteriormente, p. 131.
56. Neufville, *op. cit.*; Hannay (1847), p. 10; Kawlu Ma Nawng (1942).
57. Kawlu Ma Nawng (1942), p. 37.
58. Hannay (1847), p. 10.
59. Green (1934), p. 110.

tienen una gracia espiritual innata *(tsam)*[60], ¿por qué molestarse en respetarlos?

Todo el sistema de sucesión y de herencia, pues, está lleno de paradojas y contradicciones. El argumento puede resumirse como sigue:

a. La teoría *gumsa* presupone un sistema *taungya* de agricultura y la necesidad de constante segmentación del grupo local.

b. La teoría *gumsa* supone que la autoridad sobre la tierra deriva únicamente del estatus por nacimiento.

c. Estos dos postulados juntos proporcionan las bases para la sucesión por ultimogenitura.

d. Pero la segmentación del grupo local es desfavorable para el desarrollo de cualquier estado político estable en gran escala.

e. De este modo, cuando un jefe kachin se vuelve de hecho económica y políticamente poderoso, tiende a ignorar los principios *gumsa*, especialmente con respecto a la ultimogenitura.

f. Tal individuo también puede ser influido en algún sentido por el hecho de que la sucesión shan, mientras que se limita al patrilinaje gobernante, no está limitada por ninguna regla de ultimogenitura. Las reglas shan de sucesión, aunque algo vagas, parecen favorecer la primogenitura, al menos en teoría.

g. De este modo, aunque desde determinados aspectos, el sistema *gumsa* pueda considerarse modelado por la pauta shan, el jefe *gumsa* cuyo estatus y poder comienza a aproximarse al de un *saohpa* shan se ve llevado a repudiar los principios fundamentales del sistema *gumsa.*

h. Se verá llevado a repudiar en especial la doctrina de la sucesión por la ultimogenitura y la doctrina de los lazos entre el señor y sus seguidores basados en las relaciones de afinidad.

Ya he argumentado que las circunstancias más favorables para el desarrollo de una revuelta *gumlao* son aquellas en que el jefe kachin se aproxima más al estatus de un *saohpa* shan. Lo que mi actual argumento muestra es que un revolucionario *gumlao,* al negarse a pagar los tributos y al negarse a aceptar las diferencias de clases del sistema *mayu-dama,* simplemente imita el comportamiento de su jefe. La revuelta *gumlao* aparece precisamente en el punto del ciclo político en que los propios jefes *gumsa* se han visto llevados a infringir las reglas formales de su sistema.

Por tanto, me parece que el líder revolucionario *gumlao* en ningún sentido es una aberración de la norma kachin. Como

60. *Tsam* es un concepto que se parece al clásico *mana* de los antropólogos.

personaje, es la misma clase de persona que el jefe contra quien se revuelve, un ambicioso buscador de poder que trata con mayor respeto los hechos económicos que las teorías rituales.

Como hemos visto, el mito hace al líder *gumlao* arquetípico sacerdote *(dumsa)*, herrero *(n-dup)* e hijo de una esposa por levirato del hermano mayor de un linaje de jefes. En el capítulo V señalé que, si bien todo el mundo puede ser sacerdote, es característicamente un cargo típico de los hermanos mayores de los jefes y dirigentes de aldea; es decir, los individuos a quienes la norma de la ultimogenitura defrauda de alguna forma. De manera similar, aunque la herrería tiene un alto estatus en el mito kachin arcaico, no es comercio apropiado para personas con estatus de *saohpa*; el herrero, en cuanto tipo, es un experto profesional, pero no un jefe. Los hijos que puede tener una mujer después de haber sido «recogida» como viuda por levirato tienen un rango inferior a sus medio hermanos.

En resumen, el mítico arquetipo del líder *gumlao* es el de un aristócrata menor con ambición y habilidad, que podría haber sido jefe si el accidente del orden de nacimiento no hubiera dictado otra cosa. El mito es una descripción del hombre real.

IX. EL MITO COMO JUSTIFICACIÓN DE LA FACCIÓN Y EL CAMBIO SOCIAL

Ahora dejaré de ocuparme de las variaciones de organización shan y kachin y de su intercambiabilidad y seguiré con mi tema principal desde un ángulo distinto.

En el capítulo I argumenté que, en el lenguaje que se utiliza en este libro, mito y ritual son esencialmente una cosa y la misma. Ambos son modos de hacer afirmaciones sobre las relaciones estructurales. En el capítulo V, donde describo cierto número de conceptos importantes que aparecen en la ideología kachin *gumsa*, he desarrollado este tema. Lo que describo son objetos, acciones e ideas culturalmente definidos; en lo que estoy interesado es en sus implicaciones en las relaciones formales que existen entre las personas sociales. Hasta el momento he intentado poner el acento en el ritual más bien que en el mito —es decir, en las acciones más bien que en las exposiciones verbales que son la contrapartida de la acción—, pero ya en cierto número de casos, especialmente al tratar de explicar la diferencia conceptual entre *gumsa* y *gumlao*, he tenido que dar una explicación por medio del mito.

Esto plantea temas de importancia teórica, el más importante de los cuales es: ¿Cómo puede ayudar la mitología a justificar el cambio de la estructura social? ¿No es casi una contradicción de términos sugerir tal posibilidad?

Dentro del complejo general kachin-shan tenemos, defiendo yo, cierto número de subsistemas inestables. Las comunidades concretas pueden cambiar de uno a otro subsistema. Supongamos por un momento que este análisis es correcto desde el punto de vista sociológico. Podemos entonces preguntarnos cómo tales cambios y formas alternativas de organización se presentan para los participantes shan y kachin.

He afirmado que la estructura social se «representa» en el ritual. Pero si las estructuras sociales de que nos estamos ocupando aquí son inestables, esta inestabilidad también debe estar

«representada» en el sistema ritual. Sin embargo, el ritual, estando respaldado por la tradición, ¿es siempre con seguridad el elemento más rígido y conservador de la organización social?

Yo creo que se justifica al decir que la mayor parte de los antropólogos británicos generalmente tratan el mito desde el mismo punto de vista que adoptó Malinowski en su conocido ensayo *Myth in Primitive Psychology*[1]. Según esta concepción el mito y la tradición deben considerarse fundamentalmente como una sanción o carta fundacional de la acción ritual. La acción ritual refleja la estructura social, pero también es una recapitulación dramática del mito. El mito y el ritual son, pues, complementarios y sirven para su mutua perpetuación. No forma parte de esta doctrina que los mitos de cualquier cultura deban ser mutuamente coherentes, pero la adhesión al resto de la teoría funcionalista de Malinowski conduce al supuesto de que deben serlo. En el esquema de Malinowski, los distintos aspectos de la cultura se integran necesariamente para formar un todo coherente; de ahí que los mitos de un pueblo deban ser mutuamente consistentes; pues por cada grupo de personas sólo existe una cultura, un sistema estructural, un conjunto mutuamente consistente de mitos.

Ahora bien, en mi concepción es innecesario postular esta clase de consistencia. Yo creo que los antropólogos sociales sólo tienden a pensar en los sistemas de mitos como internamente consistentes porque retienen algo de la noción etnológica de que el mito es una especie de historia. Como consecuencia de este prejuicio se hacen selectivos en su análisis del mito y tienden a discriminar entre las versiones «correctas» e «incorrectas» de la misma narración.

En el caso de la mitología kachin no hay posibilidad de eliminar las contradicciones e inconsistencias. Estas son fundamentales. Cuando existen versiones rivales de la misma historia, ninguna versión es «más correcta» que otra. Por el contrario, yo sostengo que las contradicciones son más significativas que las uniformidades.

Los kachin relatan sus tradiciones en determinadas ocasiones, para justificar una pelea, para validar una costumbre social, para acompañar a una celebración religiosa. Por tanto, la narración de la historia tiene un propósito; sirve para validar el estatus del individuo que cuenta la historia, o más bien del individuo que alquila a un bardo para que cuente la historia, pues entre los kachin la narración de los cuentos tradicionales es una ocupación profesional de que se encargan los sacerdotes y los

1. Malinowski (1926).

bardos de distintos grados (*jaiwa, dumsa, laika*). Pero si se valida el estatus de uno de los individuos, eso casi siempre quiere decir que se denigra el estatus de otro. Se podría, pues inferir, casi a partir de los primeros principios, que todo relato tradicional se presentará en varias versiones distintas, tendiendo cada una de ellas a apoyar los derechos de los distintos intereses implicados.

Y tal es el caso. No existe ninguna «versión auténtica» de la tradición kachin en que todos los kachin estén de acuerdo, simplemente existe cierto número de historias que se ocupan más o menos del mismo conjunto de personajes mitológicos y que utilizan la misma clase de simbolismo estructural (v. g., el matrimonio de un hombre con la hija de un nat), pero que difieren unas de otras en detalles de crucial importancia según quién cuente el relato.

Un buen ejemplo de esta clase de adaptación puede verse en las dos versiones publicadas del origen del nat Nsu —el espíritu de los celos— a la que ya se ha hecho referencia. El estereotipo kachin de la situación de celos es la relación entre el hermano mayor y el menor. Dos etnógrafos de los kachin, Hanson y Gilhodes, relatan muy aproximadamente el mismo mito, pero uno es la inversa del otro [2]. En la historia de Gilhodes, el hermano mayor está celoso del hermano menor, al que favorecen los nat. Al final el hermano mayor se ahoga en el ataúd que había preparado para el hermano menor, y el hermano menor vive y se convierte en un jefe rico. En la historia de Hanson, los papeles se invierten y el hermano menor, habiendo defraudado en gran medida al mayor, finalmente se ahoga en el ataúd que ha preparado para el mayor.

No puede decirse que ninguna de las dos versiones sea más correcta que la otra. Se trata simplemente de que cuando existe mala sangre entre el hermano mayor y el menor, cualquiera de los dos puede sospechar que el otro le acarrea la desgracia mediante malos pensamientos; entonces, cualquiera de ellos puede hacer una ofrenda al nat Nsu. Si la ofrenda la hace el hermano menor, la versión de Gilhodes parecerá como la sanción mítica; si la ofrenda la hace el hermano mayor, la versión de Hanson servirá para el mismo propósito. El bardo-sacerdote (*dumsa*) adaptará su historia para que encaje con la audiencia que le alquila.

Ahora bien, en el pasado, los etnógrafos de los kachin nunca

2. Gilhodes, 52-4; Hanson, 126-8. Toda la historia es larga. Todos los incidentes de la versión de Hanson se presentan (invertidos) en la versión de Gilhode, pero el último tiene algunos rasgos omitidos en la primera. Véase también p. 189 anteriormente.

han apreciado este hecho. Han considerado la tradición como una especie de historia mal recogida. Cuando han encontrado inconsistencias en lo recogido, se han sentido justificados de seleccionar la versión que les parecía más probable que fuera «verdad» o incluso han inventado partes de la historia que parecían haberse perdido.

Tal aproximación a los datos hace posible representar la estructura básica de la sociedad kachin de una forma muy simple. Las confusiones prácticas se consideran debidas al hecho de que los estúpidos kachin no consiguen entender su propia sociedad u obedecer a sus propias reglas. Enríquez, por ejemplo, ha reducido todo el sistema estructural a un par de párrafos.

> Hay una falsa concepción general entre los europeos con respecto a la existencia de las tribus kachin. En realidad, apenas existe ningún sentimiento tribal entre los kachin, excepto en relación con la propiedad y las fronteras, y la razón de esto es que se consideran divididos en familias más bien que en tribus. Las llamadas cinco tribus principales (Marip, Lahtaw, Lahpai, N'Hkum y Maran) son en realidad cinco familias aristocráticas descendientes de los cinco hijos mayores de Wahkyet Wa, reputado el padre de la raza kachin. Su orden de precedencia es en el que se han presentado, siendo los Marip la familia de rango superior. Cualquier hombre con uno u otro de estos nombres puede considerarse biennacido; y los *duwas* o «jefes» siempre pertenecen a estas familias. Otros clanes son subsecciones de estos cinco principales o bien tienen algún grado de parentesco con ellos. Un hombre no puede casarse con nadie perteneciente a una familia que lleve su nombre de familia.
>
> Todas las familias kachin saben perfectamente con qué familias pueden casarse. Entre las cinco familias aristocráticas, los Marip toman sus esposas de los Maran, los Maran de los N'Hkum, los N'Hkum de los Lahpai, los Lahpai de los Lahtaw y los Lahtaw de los Marip. No obstante, esto sólo es una exposición muy general. Las subsecciones de casi todos los clanes tienen modificaciones de las reglas matrimoniales peculiares suyas. Ningún europeo, por lo que yo sé, las ha comprendido nunca, y ciertamente los kachin no las comprenden. Una discusión sobre las leyes matrimoniales generalmente se acalora. En el caso de los *duwas* la regla se modifica más, porque ya no existen *duwas* Marip[3]; y en el caso de los plebeyos existen muchas excepciones de menor importancia en las familias individuales. No obstante, las reglas no son ahora tan rígidamente obligatorias como solían ser[4].

3. Esto no es cierto, aunque generalmente se crea que es lo que ocurre entre los kachin de la zona de Bhamo.

4. Enríquez (1923), pp. 26-7.

Si se eliminan las inconsistencias mitológicas en nombre de que, después de todo, podría tratarse únicamente de un conjunto de hechos históricos, las incoherencias de la ley y la costumbre tradicionales también se eliminan necesariamente y todo el esquema resulta rígido y simple. Si, sin embargo, consideramos la mitología kachin como la expresión de un sistema de *ideas* en vez de la expresión de un sistema de *reglas* o de un conjunto de acontecimientos históricos, desaparece la necesidad de coherencia interna de las distintas tradiciones. Las contradicciones entre las versiones rivales de la misma historia toman, entonces, una nueva significación.

En este punto mi argumentación puede ejemplificarse bien mediante una comparación entre las distintas versiones publicadas de las historias kachin relativas a la relación entre los primeros hombres y los nat, y a la relación entre los antepasados de los principales clanes aristocráticos.

La narración del narrador de sagas *(jaiwa)* de la genealogía de un jefe kachin «desde el principio» *(ahtik labau gawn)* normalmente comprende diversas secciones correspondientes a los sistemas de «ramas» o segmentos en cuyos términos se concibe el árbol familiar. La primera sección comprende el relato desde la creación hasta el nacimiento de Shapawng Yawng —el primer kachin—; la segunda sección prosigue desde Shapawng Yawng hasta los hijos de Wahkyet Wa —quien, como señala Enríquez, es considerado el fundador de los clanes—; la historia luego se divide y sigue las fortunas de cada clan independientemente, haciendo notar los diversos momentos de segmentación.

Sólo una autoridad (Kawlu Ma Nawng) nos ha proporcionado un extenso material del tercer tipo, pero para las dos primeras secciones de la historia tenemos versiones rivales de George, Wehrli, Hertz, Gilhodes, Hanson, Carrapiett y Kawlu Ma Nawng. Aunque en algunos aspectos estas autoridades rivales derivan de otra, sus mutuas contradicciones bastan para ilustrar mi argumentación.

La primera sección de la historia realmente sólo se ocupa de establecer el hecho de que el nat Shadip es el Ser Supremo y que los primeros seres humanos fueron *dama* de los espíritus celestes *(munat)* y que sólo los jefes eran *dama* del nat Madai. Las versiones rivales difieren entre sí sólo en el grado de condensación, es decir, en el número de generaciones que median entre los dos acontecimientos. La parte de la historia que aquí nos importa a nosotros puede reducirse al siguiente resumen: (Figura 6).

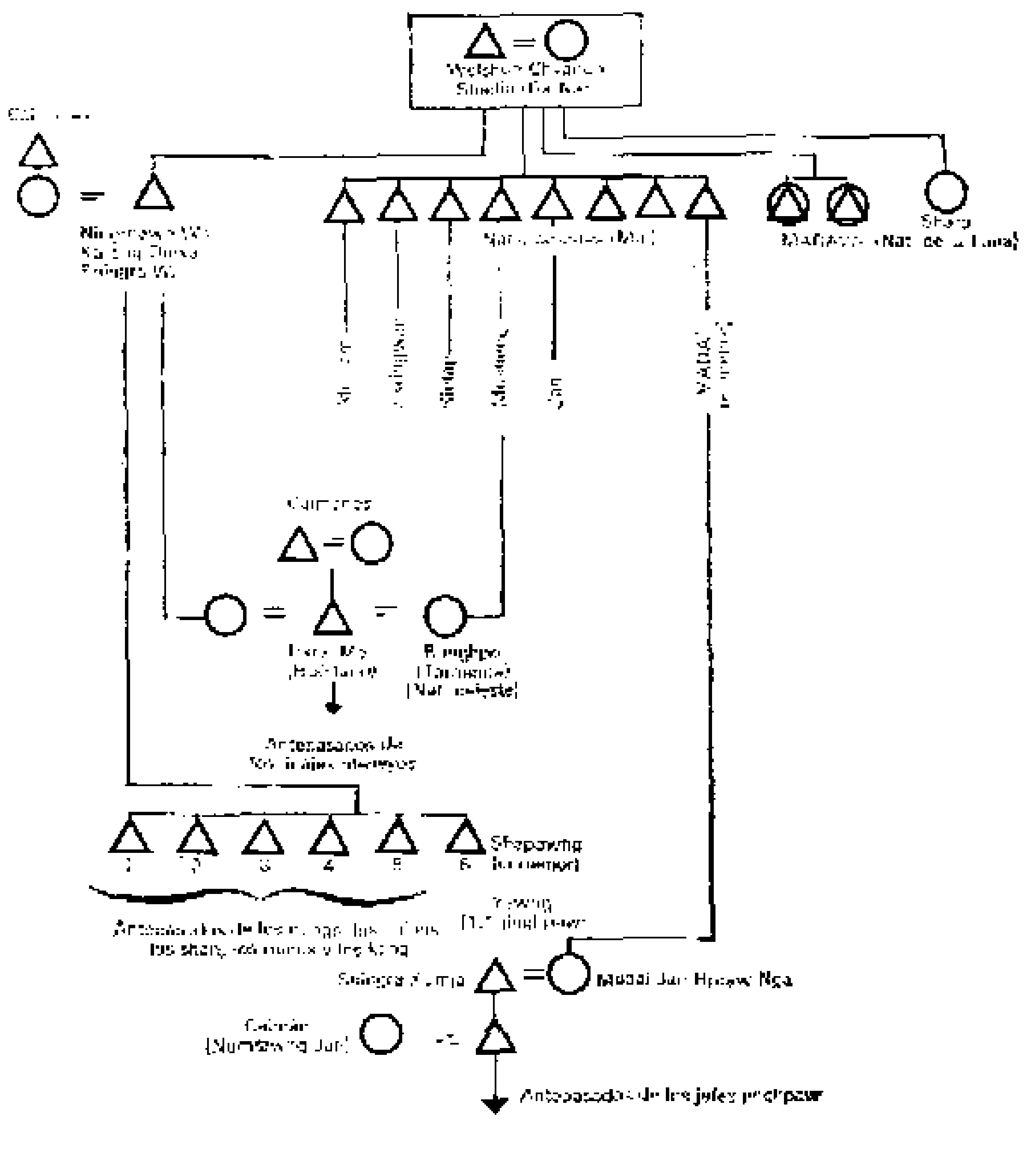


Fig. 6

En el principio había un espíritu creador femenino-masculino que dio a luz los distintos elementos del universo. Este ser, Chyanun-Woishun, una especie de personificación de la tierra y del cielo, recibe ahora culto bajo la forma de Shadip (Ga Nat), el Espíritu de la Tierra de los jefes.

De Chyanun-Woishun son descendientes:

a. Ninggawn Wa, un creador semihumano semidivino que «forja» la Tierra. Más tarde asume una forma más humana y se le conoce como Ka-ang Duwa, jefe de las tierras *medias*, un título de fuerte sabor chino.

El Ka-ang Duwa se casa con un caimán *(baren)* y tiene seis hijos que son los progenitores de los nung, los chinos, los shan, los maru, los nagas *(Kang)* y los jinghpaw.

Es el más joven de estos hijos, Shapang Yawng, quien es el primer padre de los jinghpaw.

b. Los Mu Nat, los espíritus celestes que controlan la prosperidad general y la riqueza. Los principales Mu Nat son una serie de 7, 8 o 9 hermanos. Aunque hay acuerdo sobre los nombres de la mayor parte de ellos, existe un significativo desacuerdo sobre su orden de nacimiento. El jefe de los Mu Nat es La N'Roi Madai y éste es el Madai Nat al que sólo pueden aproximarse los jefes. El Madai Nat es el menor de los Mu Nat.

c. Los Maraw: estos seres han sido descritos en la p. 199 y s.

Shapawng Yawng, el primer jinghpaw, funda un linaje llamado Shingra que son los señores de Shingra Ga (la tierra original). Un descendiente de esta casa se casa con una hija del Madai Nat llamada Madai Hpraw Nga (Madai Búfalo Blanco). Otros descendientes siguen casándose con caimanes *(baren numraw)*. El matrimonio de la Madai Hpraw Nga constituye el primer *manau*. Todos los jinghpaw aristócratas descienden de la Madai Hpraw Nga.

Casi todos los linajes de la sociedad *gumsa* pueden conseguir alguna razón para alegar que tienen conexiones aristocráticas, pero los actuales aristócratas sostienen que los plebeyos son completa e innatamente inferiores. En consecuencia, existe una diversidad de historias que trazan la descendencia de los plebeyos a partir de huérfanos *(hkrai)*. Los descendientes de estos huérfanos (que a su vez a veces son hijos de caimanes) reciben un estatus *vis-à-vis* los nat celestes inferiores, de forma similar a como los jefes lo reciben *vis-à-vis* el jefe de los nat celestes, el Madai.

En una narración, Hkrai Mai, el huérfano, se casa con Bunghpoi, la hija de Musheng; en otra se casa con una hija del Ka-ang Duwa. Los plebeyos, pues, son *dama* del espíritu celeste Musheng, pero no de Madai; también son *dama* de la línea de jefes que desciende de Ka-ang Duwa.

En anteriores capítulos he señalado que el estatus de afinidad de los plebeyos en relación con los jefes es una especie de paradoja de la estructura *gumsa*. Sintomático de esto es que, junto a las historias que hacen a los plebeyos *dama* de los jefes y/o de los nat celestes menores, encontremos otras historias que hacen descender a los plebeyos de un par de huérfanos que son los únicos supervivientes de la Inundación y que no tienen conexión con los jefes ni con los nat[5].

5. Mi descripción se basa fundamentalmente en las siguientes fuentes:

EL ORDEN DE RANGO DE LOS ANTEPASADOS DEL CLAN

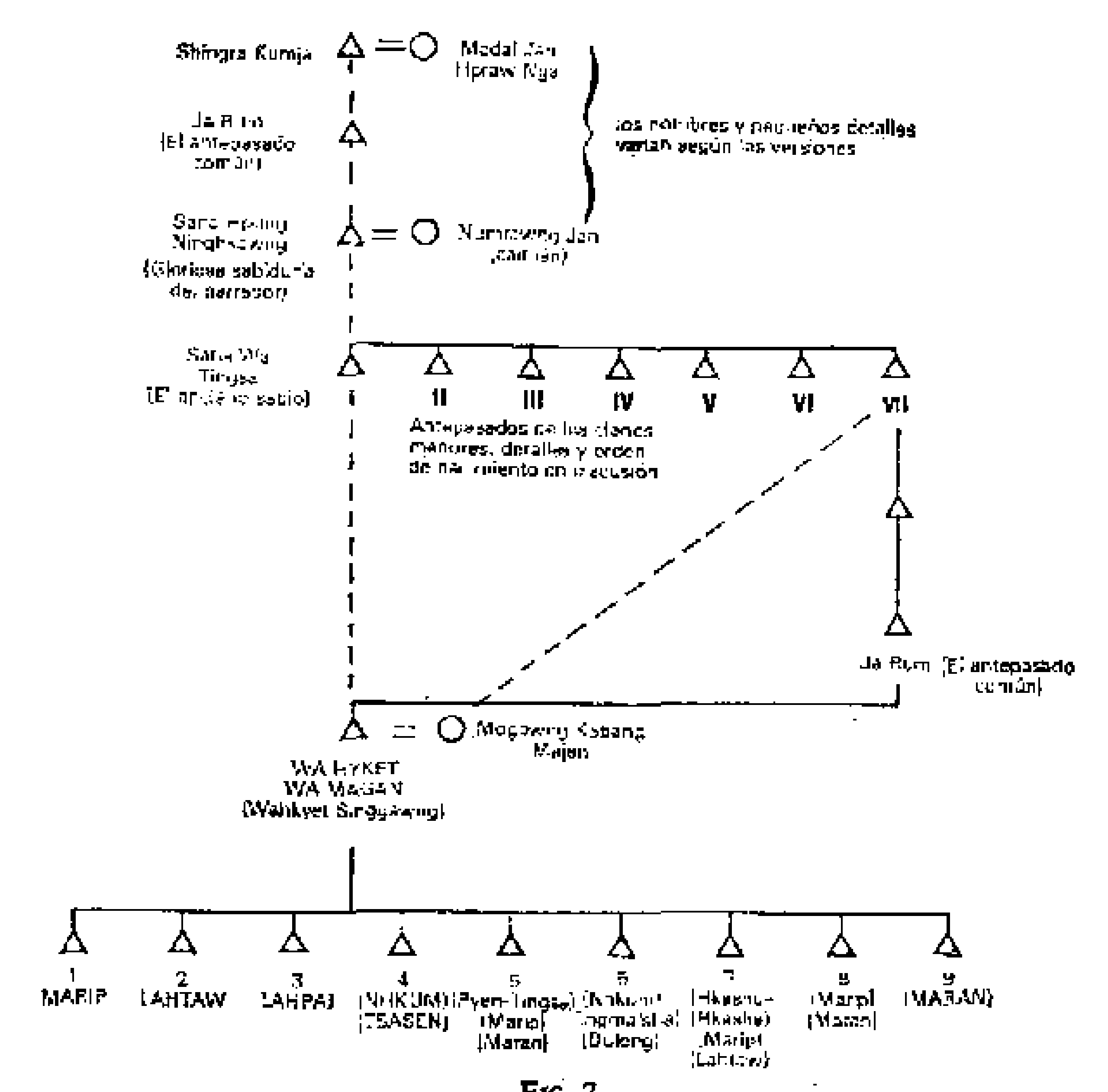


Fig. 7

Los nueve hijos de Wakkyet Wa Ma Gam de la última línea de la genealogía son los antepasados de los principales clanes. Sólo hay un acuerdo general sobre la pertenencia de clase de los tres primeros hijos. De los restantes se discute tanto su número como el orden de nacimiento. Hkashu-Hkasha (7) ("los descendientes") es un clan ficticio, pero mitológicamente importante, por considerarse la línea del menor y, de ahí, la *uma*.

Carrapiett (1929), pp. 12, 75, 76 y 79.
Gilhodes (1922), pp. 9, 10, 13, 44, 51, 70-5, 79-83 y 126.
George (1891).
Hanson (1913), pp. 110, 121 y 165.
Hertz (1943), pp. 135 y 156.
Anderson (1876), Apéndice.
Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 1 y s.
Bayfield (1873), p. 223.

Hay mayor consistencia entre las distintas versiones de lo que podría parecer a primera vista. Por ejemplo, mientras que los caimanes *(baren)* se omiten en algunas, son sustituidos por hembras del linaje Numrang o Numrawng. Pero los caimanes suelen describirse como *baren numraw(ng)* —"caimán monstruoso"—, de tal forma que la historia realmente es la misma. Como se ha señalado en la p. 199, n. 103, el concepto mitológico de *baren numraw* y *maraw* están íntimamente asociados. También, como se ha hecho notar antes, la noción de *baren* se parece a la noción china de "dragón" *(lung)*.

La historia entra ahora en su segunda sección. Ahora las discrepancias entre las distintas versiones se hacen más serias. El esqueleto de la historia se ha presentado arriba en la cita de Enríquez. Shapawng Yawng tiene un descendiente, Wahkyet Wa, cuyos hijos son los fundadores de los principales clanes. El orden de nacimiento de estas hijos, como percibe Enríquez, debe afectar al orden de rango de los clanes, pero los distintos clanes tienen muy distintas ideas sobre cuál es este orden de rangos. Sin alterar seriamente la estructura de la historia mitológica, cada uno de los cinco clanes citados —así como otros varios— pueden plantear las cosas para ser considerado el grupo superior. En primer lugar, con respecto a la parte acordada de la historia. Esto se representa en forma de diagrama en la Fig. 7.

Se concuerda en que la línea de varón de los descendientes de Shingra Kumja y Madai Jan Hpraw Nga conduce finalmente a Wahkyet Wa Ma Gam, que es el padre de una serie de hijos. Se concuerda en que los tres primeros hijos son respectivamente los antepasados de los Marip, los Lahtaw y los Lahpai. Otros clanes afirman descender también de los hermanos menores de estos tres o bien de un antepasado de Wahkyet Wa por una línea colateral. Wahkyet Wa es por regla general de la línea de filiación del «hijo menor». La versión de Kawlu Ma Nawng, que le hace miembro de la rama de un hijo mayor, hace que su esposa principal sea Magawn Kabang Jan, miembro del linaje del «hijo menor».

Por lo que respecta a las variaciones que plantean los distintos clanes:

Clan Marip: Wahkyet Wa tuvo siete hijos. El mayor fue Marip Wa Kumja, antepasado de los Marip reales. El menor y *uma* fue La N'Hka Hkashu Hkasha. Pero aparte de unos pocos elementos que han quedado absorbidos entre los Marip, los Hkashu Hkasha han desaparecido. Por tanto, los Marip constituyen el clan superior (Kawlu Ma Nawng [1942], pp. 2, 3 y 7).

Clan Lahtaw: Wahkyet Wa tuvo siete hijos. El segundo hijo fue el antepasado de los Lahtaw. El hijo menor y *uma* fue La N'Hka Hkashu Hkasha. Los últimos han desaparecido casi por completo, pero han quedado absorbidos en la rama principal de los Lahtaw. Aparte de éstos, un descendiente de Lahtaw Wa (el segundo hijo de Wahkyet Wa) llamado Ngaw Wa se casó con una hija del nat celeste Musheng. Además, los alegatos de los jefes Marip son falsos, pues todos los «verdaderos» Marip desaparecieron hace mucho tiempo y los modernos jefes Marip son meros farsantes (Enríquez [1923], p. 27; Carrapiett [1929], p. 80; Gilhodes [1922], p. 84; Hanson [1913], p. 14).

Clan Lahpai: Wahkyet Wa tuvo numerosos hijos de los que el tercero fue el antepasado de los Lahpai. Wahkyet Wa tuvo numerosas esposas, pero sólo los tres primeros hijos nacieron de su esposa principal Magawng Kabang. Por tanto, el tercer hijo era el verdadero *uma* y los Lahpai constituyen el clan superior. (No existe versión impresa de ésta; fue la primera versión que yo recogí.)

Clan Nhkum: La mayor parte de la gente dice que los Nhkum son descendientes de uno de los hijos menores de Wahkyet Wa, del cuarto o el sexto. Esto es incorrecto. El primer Nhkum fue Mahtum Nhkum, identificado como II en la Fig. 7. Se casó con Madai Jan, una hija del nat Madai, y tuvo un hijo, Tsinghkum Tu (Matsaw Wa Tsinghkum), que se casó con una hija del nat del sol (Jan Jan). Los Nhkum, pues, tienen mejores conexiones con el mundo de los nat que todos los demás descendientes de Wahkyet Wa (Kawlu Ma Nawng [1942], pp. 1-6; cf. Hanson [1913], p. 14).

Clan Maran: Wahkyet Wa tuvo ocho o nueve hijos y no siete. El menor y el *uma* fue La N'Kying Maran Wa Kying Nang. Los Maran constituyen, por tanto, el clan superior. Alternativamente, en zonas en que los Lahpai sostienen que sólo unos pocos de los hijos de Wahkyet Wa eran de su primera esposa, el argumento se convierte en: Wahkyet Wa tuvo cinco hijos de su primera esposa, de los que el menor, el *uma*, fue La N'Tang Maran Wa Ning Shawng (Kawlu Ma Nawng [1942], pp. 2-3; Hanson [1913], p. 14; Gilhodes [1922], p. 84).

Clan Kareng-Hpauwi: Algunos alegan que los Kareng no son en absoluto de sangre real. Esto es de lo más insultante. Los Kareng son descendientes de III de la Fig. 7. Sus alegatos son, pues, similares a los de los Nhkum (Carrapiett [1929], p. 2; Kawlu Ma Nawng [1942], p. 1; Enríquez [1923], p. 27).

y así sucesivamente.

Todas las variantes anteriores representan alegatos de superioridad por parte de los distintos clanes *gumsa* principales. El mismo tipo de rivalidad y de interpretaciones conflictivas del mito se percibe a niveles más bajos de segmentación de los clanes, al igual que entre los distintos linajes de un mismo clan. Por ejemplo:

Rama Aura del linaje Shadan del clan Lahpai. Todos los jefes Lahpai de los gauri y los atsi se consideran Lahpai-Shadan-Aura. Los Aura se dividen además en varios segmentos menores.

La vendeta del siglo XIX entre los jefes gauri de Mahtang y sus vecinos del grupo de aldeas de Sinlum-Lawdan ya se ha mencionado (capítulo VII). El último grupo está ahora en el poder;

son fundamentalmente baptistas, mientras que la mayor parte de sus rivales son católicos. Es a partir de la versión de Sinlum sobre la que el misionero Hanson informa así:

> La división del territorio gauri en dos secciones tuvo lugar después de una fiesta de un cierto Jauhpa Hkun Wa[6] que hizo una doble danza *(hting htang manau)* para sus hijos gemelos, de los que el nacido último era el *uma*; el nacido primero buscó un país propio, es decir, se fue a «otro país» *(mung kaga)* y, por tanto, llamó a su territorio Mung Ga, mientras que el país del gemelo menor se denominó Uma Ga[7].

Esta narración necesita ser comparada con los datos históricos que he citado en la p. 247.

La historia está bien planteada para denigrar el indudable alto estatus de los antiguos jefes de Mung Ga (Möng Hka). En este contexto tiene que recordarse, cuando se lee la narración de Kawlu Ma Nawng, por regla general excelente, que su propio linaje (Kawlu) es normalmente considerado una rama subordinada de este mismo linaje Aura. En la historia de Kawlu Ma Nawng, un crucial antepasado Lahpai es Numtia La Jawng, que tuvo cinco esposas y gran número de hijos, que se especifican como antepasados de los distintos linajes Lahpai. Los Aura se presentan como el linaje *uma*, los descendientes del quinto hijo de la primera esposa.

Aquí hay otro ejemplo en que las partes rivales citan distintos mitos para justificar los mismos hechos. En el país de los duleng, al sur de Putao, la situación empírica es que los duleng son ahora *gumlao*. Sus vecinos inmediatos por el sur son *gumsa*.

La primera versión es la recogida por mí mismo de los viejos duleng *gumlao*:

Los duleng alegan que todos ellos son descendientes de un tal Duleng Hkawp Gumwa, el hijo mayor de Duleng Yawng Nang, sexto hijo de Wahkyet Wa. Este Duleng Hkawp Gumwa tenía un hermano menor, Duleng Nawng Dungmai, que fue expulsado del país de los duleng y se fue a vivir al valle de Hukawng. Los descendientes de Duleng Hkawp Gumwa asumieron (ilegalmente) la jefatura. En la época en que existían dos jefes con los ominosos nombres de Maju Kinji y Hpyi, los jefes fueron expul-

6. Jauhpa Hkun Wa (Saohpa Hkun) es un título shan especialmente flagrante. Véase Mapa 5, p. 63, para la localización de los gauri.

7. Véase Hanson (1906), p. 46. Cf. también el mito que vincula a los jefes gauri (Lahpai-Aura) con los jefes atsi y los jefes de Hpunggan (Scott y Hardiman [1901], Parte I, Vol. I, p. 378). También de éste existen varias versiones rivales.

sados. Desde entonces el país de los duleng se ha gobernado por el sistema *gumlao*, sin jefes.

La segunda versión es la que presenta Kawlu Ma Nawng y procede claramente de fuentes *gumsa*:

El sexto hijo de Wahkyet Wa (un antepasado de los duleng) fue Tingmaisha Dawng Yawng (N'Dawng Wa). De él desciende el clan Tingmaisha o N'Dawn, que incluye a los Duleng.

En el gran *manau* en que se decidió la precedencia de los clanes y en el que los Hkashu Hkasha fueron reconocidos como la línea superior, los N'Dawng llegaron tarde después que había acabado toda la fiesta. «Se dieron cuenta de que habían llegado demasiado tarde para la carne, de tal forma que decidieron recoger los bambúes desperdigados en que se había guisado la carne y lamerlos por dentro.» Los N'Dawng, pues, fueron clasificados por los *gumsa* con el estatus de perros parias. «Desde este día la gente que se pelea con los N'Dawng puede insultarlos y molestarlos diciendo: "Vosotros los N'Dawng que comisteis bambúes en las fuentes del Punghkang".» [8]

En todos los siguientes ejemplos, todos los rivales por la precedencia están de acuerdo sobre cuáles son los principios de superioridad y únicamente discrepan sobre incidentes mitológicos cruciales que se suponen que sancionan el estatus actual. Una clase ligeramente distinta de conflicto se plantea cuando las partes rivales discrepan sobre la «ética» del mito en sí, como por ejemplo en la rivalidad entre las secciones *gumsa* y *gumlao* del clan Tsasen, de que informa Kawlu Ma Nawng.

Los principales rasgos de los mitos relevantes ya han sido presentados en el capítulo VI (p. 224). Se verá que en este caso los hechos del mito son igualmente aceptables para ambas partes, pero que existe desacuerdo sobre las reglas estructurales formalmente correctas. Los *gumsa* alegan que los niños(as) de una «viuda recogida» son *ipso facto* de estatus inferior que sus medio hermanos(as), de tal forma que los descendientes de los primeros serán tratados como plebeyos por los descendientes de los segundos. Los *gumlao*, por otra parte, repudian esta noción del rango y alegan que los hermanos o medio hermanos y todos sus descendientes patrilineales deben tener el mismo rango como hermanos de clan. La misma esencia de la oposición *gumsa-gumlao* consiste en que, mientras los últimos repudian la distinción hereditaria de clases, los primeros la glorifican. Puesto que los *gumsa* validan la diferencia de clase por referencia a rasgos como el matrimonio por levirato y el estatus infe-

8. Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 2 y 7. Los nombres Maju Kinji y Hpyi significan "varita mágica de sacerdote sin suerte" y "brujo/a" respectivamente.

rior de las esposas secundarias, es apropiado que los *gumlao* deban valorar sus propios principios por referencia a un mito que desafía a los *gumsa* sobre este mismo punto.

El siguiente ejemplo es similar. Tampoco aquí los *gumlao* discuten los hechos del mito, sino que desafían las deducciones lógicas que extraen de él los *gumsa* y, a partir de ahí, de nuevo niegan los principios de la inferioridad de clase hereditaria.

Pyen Tingsa Marip: La mayor parte de las versiones dicen que los descendientes del quinto hijo de Wahkyet Wa es Marip o bien Pyen Tingsa. La versión *gumsa* es que el hijo mayor de Wahkyet Wa, Marip Wa Gumja, se casó con Woigawng Sumpyi. Marip Wa Gumja se fue a un largo viaje, dejando a su esposa en casa. Mientras estuvo fuera, Woigawng Sumpyi tuvo cuatro hijos de Pyen Tingsa Tang, quinto hijo de Wahkyet Wa y hermano menor de Mari Wa Gumja. Como castigo por este delito, los descendientes de Woigawng Sumpyi y Pyen Tingsa Tang, aunque clasificados como Marip, son para siempre plebeyos y siervos hereditarios de los descendientes de Woigawng Sumpyi y Marip Wa Gumja, los verdaderos aristócratas Marip.

Los *gumlao* aceptan la mayor parte de la historia anterior, pero dicen que si su esposa le fue infiel fue por culpa de Marip Wa Gumja, que no debía haberla dejado sola tanto tiempo. En cualquier caso, muchos kachin sostienen que si el marido está lejos durante mucho tiempo, es bastante correcto que la esposa se acueste con el hermano del marido. Por tanto, los antepasados del subclán Pyen Tingsa se negaron con razón a aceptar un estatus de inferioridad y se unieron al movimiento *gumlao* [9].

Esta concreta historia parece servir de bandera para varias clases distintas de facción. Normalmente se sostiene que los modernos representantes del subclán Pyen Tingsa son el linaje principal de los N'Ding, del que existe gran número de ramas. Algunas son *gumlao*, otras incluyen jefes de gran influencia. La historia anteriormente citada puede utilizarse, pues, no sólo para señalar la oposición entre los Marip *gumsa* y *gumlao*, sino también para justificar las facciones entre las secciones *gumsa* rivales del clan Marip, los N'Ding por una parte y los Um, Ningrang y Rureng por otra [10].

Pienso que se concordará en que todos los ejemplos de tradición que he citado en este capítulo indudablemente constituyen mito en el sentido ortodoxo, clásico de la palabra. Pero en cada caso las implicaciones estructurales del mito son totalmen-

9. Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 4, 5 y 13.
10. Cf. Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 6 y 8.

te ambiguas y varían de acuerdo con los intereses del individuo que cita la historia.

En el capítulo IV, al describir las vendetas y facciones de Hpalang, he mostrado cómo se utilizan las tradiciones sobre el pasado muy reciente para hacer afirmaciones argumentadas sobre el estatus de los individuos vivos. Me referí a estas historias de Hpalang como «mito», aunque señalé que no caen dentro de la definición normal de mito, puesto que se supone que los acontecimientos son recientes y los personajes seres humanos ordinarios. Los relatos que ahora he presentado son mitos en el sentido clásico; tratan de dioses y semidioses y antepasados de estatus semidivino y la mayor parte de ellos son ampliamente compartidos por los pueblos que hablan jinghpaw. No creo que sea ir muy lejos decir que cualquier narrador de sagas jinghpaw *(jaiwa)* de las colinas Kachin, si se le pregunta de forma adecuada, dará una versión de la creación y del principio de la humanidad que fácilmente se puede apreciar como la «misma historia» que se presenta en las Figs. 6 y 7 (pp. 291, 293). Pero sólo será la misma historia en el entramado general, variando los pequeños detalles de tal forma que engrandezcan (implícitamente) el estatus personal del narrador. En otras palabras, lo que han mostrado las pruebas de este capítulo es que el mito de tipo ortodoxo varía de la misma manera y por las mismas razones que el mito de tipo no-ortodoxo que he citado en el caso de Hpalang.

Mi conclusión es que la definición antropológica normal de mito es una categoría inadecuada por lo que respecta a los kachin. Las narraciones sagradas —es decir, los relatos sobre los seres divinos que son ampliamente conocidos— no tienen ninguna característica especial que les distinga de los relatos sobre los sucesos locales de hace 20 años. Ambas clases de relatos tienen la misma función: su narración es un hecho ritual (en mi sentido del término) que justifica una concreta actitud adoptada por el narrador en el momento de contarla.

Me veo llevado, por tanto, a la conclusión de que la existencia de un entramado en que se está de acuerdo de ninguna forma es un indicio de solidaridad social ni de equilibrio. Esta concepción contradice la que han sostenido la mayor parte de los antropólogos, en todo caso hasta hace muy poco tiempo. Desde la época de Malinowski ha sido un lugar común que el mito sirve para sancionar el comportamiento social y para validar los derechos de individuos y grupos concretos dentro de un sistema social concreto. Puesto que cualquier sistema social, por estable y equilibrado que sea, contiene facciones opuestas, por fuerza deben existir distintos mitos que validen los derechos concretos

de los distintos grupos de personas. El propio Malinowski vio esto y la cosa ha sido resaltada por otros, singularmente por Fortes [11] y Firth [12]. Pero el razonamiento de estos autores, si los entiendo correctamente, es que cualesquiera que puedan ser las tensiones y las oposiciones locales dentro de un sistema social, la estructura global está de algún modo en equilibrio, equilibrándose los alegatos de un grupo con los de otro. En el análisis de Fortes, por ejemplo, el mismo hecho de que los rivales namoos y talis en la sociedad tallensi utilicen la misma lengua de expresión ritual parece tomarse como una prueba de la estabilidad global del sistema total [13].

Lo que estoy sugiriendo es exactamente lo contrario de esto. El mito y el ritual es un lenguaje de signos en términos de los cuales se manifiestan los alegatos a los derechos y al estatus, pero es un lenguaje de discusión, no un coro de armonía. Si a veces el ritual es un mecanismo de integración, también puede defenderse que muchas veces es un mecanismo de desintegración. Una adecuada asimilación de este punto de vista requiere, diría yo, un cambio fundamental en el concepto antropológico corriente de estructura social.

11. Fortes (1945).
12. Firth (1932).
13. Fortes (1945), especialmente pp. 24 y ss.

X. CONCLUSION

En el primer capítulo he planteado mi problema como si se tratara del estudio de cómo una concreta estructura puede asumir una diversidad de interpretaciones culturales y cómo distintas estructuras pueden representarse por el mismo conjunto de símbolos culturales.

Esto es lo que aproximadamente hemos encontrado. La población del área de las colinas Kachin no es culturalmente uniforme; uno no esperaría que fuese así por las variaciones ecológicas. Pero si omitimos esa gran parte de la cultura que se ocupa de la acción económica práctica —es decir, todo lo que Malinowski podría haber considerado como aparato para la satisfacción de las necesidades humanas básicas—, todavía nos queda algo, ese algo de que se ha ocupado este libro bajo el título de la acción ritual. Y en lo que concierne a estos aspectos rituales de la cultura, la población del área de las colinas Kachin es relativamente uniforme. La gente puede hablar distintas lenguas, vestir distintas clases de ropas, vivir en diferentes clases de casas, pero entienden mutuamente su ritual. Los actos rituales son formas de «decir cosas» sobre el estatus social y la «lengua» en que se dicen estas cosas es común a toda el área de las colinas Kachin.

Los birmanos que administraban el área antes de la llegada de los británicos comprendieron esto muy bien. Tenemos una descripción que data de 1835 de un acto ritual que ilustra perfectamente lo que quiero decir. Doy la historia en resumen [1].

En 1836 el valle de Hukawng estaba administrado por el gobernador birmano de Mogaung. Por lo que respecta a los kachin, había asumido las funciones rituales correspondientes al antiguo *saohpa* shan de Mogaung. En esta época se guardaban en los

1. Hannay (1837) y Hannay (1847) contienen relaciones que son sustancialmente idénticas, pero en cada una de ellas faltan determinados detalles de la otra.

monasterios budistas de Mogaung tres altares (¿imágenes?) portátiles que se decía que albergaban a los nat del antepasado fundador del linaje del *saohpa* de Mogaung; en otras palabras, eran los nat del *möng* de Mogaung. Sus nombres eran Chow Pya Ho Seng, Chow Sue Kap Ha, Chow Sam Loung Hue Mong. En vida habían sido tres hermanos. Los nombres eran títulos reales shan ortodoxos. En todas las ocasiones de ceremonias estatales o cuando el gobernador de Mogaung iba de viaje, los tres nat se sacaban y «colocaban en tres pequeños templos hechos de bambú transportado a hombros de hombres».

En 1836, el gobernador birmano visitó Maingkwan y recibió la sumisión de las celebridades shan y kachin locales. El procedimiento fue como sigue. «La ceremonia comenzó matando un búfalo, lo que se efectuó con varios golpes de mazo, y la carne del animal se cortó y guisó para la ocasión, presentando luego cada Tsobua [2] su espada y su lanza a los espíritus de los tres hermanos... A estos nat se hicieron ofrendas de arroz, carne, etc., y una vez hecho esto, cada persona implicada en prestar juramento recibió en mano una pequeña porción de arroz y, arrodillado, con las manos cogidas sobre la cabeza, escuchó los juramentos leídos tanto en lengua birmana como en shan. Después, este papel en que se habían escrito los juramentos se quemó hasta hacerse ceniza y se mezcló con agua, dándose a beber una taza de la mezcla a cada Tsobua, quienes, antes de hacerlo, repetían la afirmación de que mantendrían el juramento. La ceremonia acabó con todos los jefes sentados juntos y comiendo del mismo plato. Los jefes a que se administró este juramento de indulgencia eran el dirigente de Maingkwan, un shan, el Daipha Gam [3], un jinghpaw Tsasen, el Tsobua de Panwa, un jinghpaw Lahpai, Wing Kong Moung (¿N'Wanghkang Nawng?) y el jefe «Situngyen», junghpaws Marip, Tarepoung Moung, un jinghpaw Tsasen, y «Ngeemen Gyaung», un shan, todos los cuales reconocían virtualmente mediante este acto la supremacía de las autoridades birmanas y su propio sometimiento al reino de Ava.

Esto es un ejemplo, seguramente casi perfecto, de ritual en el sentido durkheimiano. Cada detalle, desde la muerte del búfalo hasta la bebida final del juramento y la comida del mismo plato, parece denotar un acto de solidaridad social. Incluso el sentido místico de «euforia» parece haber estado allí, pues según Hannay, un observador sagaz y crítico, quedó impresionado. Sin embargo, ¿pueden considerarse los contribuyentes a esta ce-

2. Hannay aplica tsobua *(saohpa)* igualmente a los kachin y a los shan.
3. El gobernador birmano murió más tarde y al año siguiente el Daihpa Gam se casó con su viuda (véase p. 241).

lebración como miembros de «una sociedad»? Según los standards de la etnografía ordinaria, evidentemente no; según los standards de este libro puede que sí. Pero un ritual de este tipo, ¿denota realmente «integración», «solidaridad» y «equilibrio» sociales?

En este caso particular ocurre que sabemos que el Daipha Gam y Tarepoung Moung (Tari Bum Nawng) habían estado en vendeta el año anterior, que durante uno o dos años después el Daipha Gam tuvo el estatus de una especie de subgobernador de toda la zona de Hukawng y que cinco años después los *gumsa* N'Ding (jefes Marip) habían unido sus fuerzas con los *gumlao* y expulsado al Daipha Gam de su aldea natal. Esto no parece indicar ningún marcado grado de continuada solidaridad social. Si entonces aceptamos la concepción durkheimiana de que los rituales religosos son representaciones de la solidaridad del grupo participante, claramente necesitamos comprender que la solidaridad sólo necesita existir en el momento en que tiene lugar el ritual; no podemos deducir una continuada solidaridad latente después que se ha terminado la celebración del ritual.

Todo lo que verdaderamente muestra mi ejemplo es que los birmanos, los shan y los kachin del valle de Hukawng compartían en 1837 un lenguaje común de expresión ritual; todos ellos sabían cómo hacerse comprender en este «lenguaje» común. Lo que no quiere decir que lo dicho en este «lenguaje» fuese «cierto» en la realidad política. Las exposiciones del ritual en cuestión se hicieron en términos del supuesto de que existía un estado shan ideal estable con el *saohpa* de Mogaung a la cabeza y con todos los jefes shan y kachin del valle de Hukawng como sus leales siervos vasallos. No tenemos verdaderas pruebas de que ningún verdadero *saohpa* de Mogaung dispusiera jamás de tal autoridad, y sabemos por seguro que, cuando tuvo lugar este concreto ritual, no había habido un genuino *saohpa* en Mogaung desde hacía 80 años. Detrás del ritual no estaba la estructura política de un verdadero estado, sino una estructura «como si» de un estado ideal. Este sistema del «como si» necesita distinguirse de las categorías del hecho político que, a primera vista, parece estar manifiesto en las diferencias culturales abiertas.

Una parte de mi objetivo al escribir este libro ha sido demostrar que en los contextos como el que encontramos en el norte de Birmania, las convenciones etnográficas ordinarias sobre qué constituye *una* cultura o *una* tribu son totalmente inadecuados. No estoy sugiriendo que ésta sea una idea completamente nueva, pero considero que es una cuestión de importancia teórica general que se debe destacar.

Gran parte del moderno trabajo antropológico de campo ha sido llevado a cabo en zonas donde existe una palpable falta de coincidencia entre las fronteras de los fenómenos estructurales y culturales. Mi tesis consiste simplemente en que la utilización convencional de culturas unitarias sirve para oscurecer la significación de tales hechos. Permítaseme citar un ejemplo remoto del campo kachin. Los tswana de Bechuanalandia se diferencian políticamente en diez tribus; bastante más de la mitad del total de la población pertenece a las tribus ngwato y tawana. De éstos se nos dice que:

«Unas cuatro quintas partes de la tribu ngwato... consta de los que originalmente eran personas extranjeras, y entre los tawana la proporción es aún mayor. Los miembros de la tribu, además, difieren a veces en costumbres y lengua. Entre los ngwato, por ejemplo, hay sarwa, que por lengua y costumbres son bosquimanos y no bantúes; kalaka, koba, herero, rotse y otros, que aunque bantúes no pertenecen al grupo sotho (de los que los tawana son una división), sino que hablan sus propias lenguas y tienen costumbres distintas de las de sus gobernantes; y kwena, kaa, kgatla, khurutshe y muchos otros, que son del tronco tswana, pero difieren en diversos detalles de ley y costumbre de los ngwato propiamente dichos.»[4]

A pesar de esta situación empírica encontramos que, para propósitos comparativos, Murdock ha tratado a los tswana como *una* sociedad y como *una* cultura[5]. Encuentro difícil comprender qué significa verdaderamente la noción de unidad cultural en tal caso.

Con respecto a mi propia zona, he pretendido hacer mucho más que una mera ruptura de las convenciones existentes con respecto a la separación de shan y kachin, y he tratado también de decir algo sobre el mecanismo de un tipo de proceso social que supera estas distinciones culturales.

Esto me ha traído grandes dificultades en materia de presentación. La generación de antropólogos británicos a que pertenezco ha proclamado orgullosamente su creencia en la irrelevancia de la historia para comprender la organización social. Lo que realmente se quiere decir mediante estos argumentos no es que la historia sea irrelevante, sino que es muy difícil pasarla al papel. Nosotros los antropólogos funcionalistas no somos verdaderamente «antihistóricos» por principios; se trata simplemen-

4. Schapera (1952), p. v.
5. Murdock (1949), pp. x, 353 y 374.

te de que no sabemos cómo encajar los materiales históricos dentro de nuestro entramado de conceptos. Así, el profesor Evans-Pritchard, que es uno de los defensores más firmes de la teoría del equilibrio en la antropología social británica, aboga también por la utilización de la historia en el análisis antropológico[6], pero todavía no ha explicado cómo se pueden resolver las inconsistencias entre las dos posiciones. La hermosa lucidez del escrito de Evans-Pritchard sólo es posible porque él mismo se limita a la descripción de ciertos tipos irreales de situaciones, a saber, la estructura de sistemas en equilibrio. Lo que yo he tratado de hacer en este libro es describir la estructura de un sistema que no está en equilibrio y mi método de demostración ha implicado tratar de exhibir dos o tres «sistemas ideales» diferentes al mismo tiempo. No alego que el resultado sea sencillo o lúcido, pero me parece que contiene algunas proposiciones que en absoluto han sido planteadas de esta forma con anterioridad.

Permítaseme que intente elaborar un poco más esta doctrina de los sistemas modelo o ideales.

El sociólogo, en cuanto opuesto al etnógrafo, *siempre* se ocupa de sociedades ideales más bien que de sociedades empíricas. Esto ha sido así desde los mismos principios. Spencer, por ejemplo, originalmente se propuso que la segunda parte de *Principles of Sociology* contuviera

> Datos generales, funcionales y estructurales, como reunidos a partir de un estudio de sociedades y sus cambios; en otras palabras, las generalizaciones empíricas a que se llega mediante la comparación de distintas sociedades y sucesivas fases de la misma sociedad[7].

Los «datos generales» se conciben encajados en el modelo ideal de sociedad humana en un momento concreto de su desarrollo y se obtienen por observación de sociedades que se supone, por definición, que están en una fase concreta, es decir, en una situación estática irreal. Los evolucionistas nunca trataron con detalle —todavía menos observaron— lo que verdaderamente ocurre cuando una sociedad en estadio A cambia a una sociedad en estadio B; simplemente defendían que todas las sociedades en estadio B debían haber evolucionado de alguna manera de las sociedades en estadio A. Coherentes con esta aproximación, cuando los evolucionistas utilizaron los materiales de la etnografía empírica para ilustrar su argumento, escogieron a propósito «sociedades» que no fueran interdependientes. Si las

6. Evans-Pritchard (1951), *passim*.
7. Spencer (1858), citado en Rumney (1934).

sociedades eran contemporáneas, eran especialmente remotas, preferiblemente separadas por grandes extensiones de mar; si eran adyacentes, no eran contemporáneas; cabría pronunciarse sobre la superioridad técnica de los griegos sobre los antiguos egipcios, pero el problema de la interrelación contemporánea de la estructura política en Atenas y Esparta quedaba fuera del campo de la antropología.

Los sistemas modelo de todos los primeros antropólogos, tanto si se expresaban en términos culturales como si lo hacían en términos estructurales —el pueblo kava, la cultura megalítica, la fase matriarcal, etc.—, eran vastos y vagos. De hecho, hombres preparados todavía escriben grandes volúmenes sobre los pueblos matriarcales del pasado sin proporcionar una detallada explicación de cómo podría funcionar una sociedad matriarcal [8]. Pero estos sistemas modelo tienen un elemento común en el hecho de ser concebidos como sistemas estables y fijos, en que son tipos ideales.

Los modernos antropólogos sociales suelen operar en una escala mucho más modesta y con mucho mayor detalle, pero sus «sociedades» siguen siendo, sostengo yo, en gran medida sistemas modelo, cuya estabilidad es una hipótesis y no un hecho establecido. Pero debido a que los antropólogos, desde los mismos comienzos, siempre han tratado la ficción de «una sociedad» como algo aislado, siguen sin tener un lenguaje en el que poder describir los sistemas sociales que son a la vez contemporáneos y adyacentes, es decir, que tiene una verdadera interrelación.

Todavía en 1938, Malinowski seguía describiendo tales situaciones como el «contacto» o «impacto» entre culturas distintas. Los Wilson, que en 1945 publicaron una obra titulada *The Analysis of Social Change*, seguían claramente considerando los productos de tal interacción como algo fundamentalmente inmoral y «destructivo de la ley, la lógica y la convención» [9].

Hace mucho tiempo que los antropólogos americanos acuñaron la expresión *aculturación*, pero no parecen haber desarrollado ningún entramado de conceptos que haga posible una teoría sociológica del moderno proceso de que se trata. En la mayor parte de los casos, los estudios de aculturación se convierten en análisis de los cambalaches de rasgos concretos entre con-

8. V. g., Thomson (1949). Este autor supone que los khasis de Assam proporcionan un ejemplo concreto de matriarcado. Los khasis no son ahora matriarcales. Si lo han sido en el pasado, es un problema de especulación.

9. Wilson (1945), p. 133. Cf. la aseveración categórica del mismo autor: "todo análisis objetivo de las relaciones sociales se apoya en el supuesto de que constituyen sistemas coherentes, que en cualquier terreno se sostienen y determinan inexorablemente", *op. cit.*, p. 23.

cretas culturas aisladas a lo largo de un concreto período histórico[10].

Mi concepción es que la teoría del equilibrio de la antropología social estuvo justificada en algún momento, pero que ahora necesita una drástica modificación. No podemos seguir contentándonos con el intento de establecer una tipología de sistemas fijos. Debemos reconocer que pocas sociedades, si es que alguna, de las que puede estudiar un moderno investigador de campo presentan una marcada tendencia hacia la estabilidad. Por otra parte, sostengo que sería posible para los antropólogos desarrollar métodos de análisis de los sistemas sociales en cambio que evitaran las generalizaciones metafísicas del tipo que ha condenado justamente el profesor Popper a título de «historicismo»[11].

El cándido reconocimiento de que los sistemas sociales no son natural y necesariamente estables, no obliga sin remedio al antropólogo social de mentalidad estructuralista a abandonar todas sus técnicas tradicionales de análisis, pues sigue estando justificado continuar utilizando ficciones científicas[12]. En las situaciones prácticas del trabajo de campo, el antropólogo siempre debe tratar los materiales de observación *como si* formaran parte de un equilibrio global, pues de otra forma la descripción resultaría casi imposible. Todo lo que pido es que se reconozca francamente la naturaleza ficticia de este equilibrio.

En este libro, mis descripciones de las pautas de organización *gumsa, gumlao* y shan son en gran medida descripciones *como si*, se refieren a modelos ideales más bien que a sociedades reales, y lo que he estado tratando de hacer es presentar un modelo lo bastante convincente de lo que ocurre cuando tales sistemas *como si* interaccionan. Una descripción sociológica del proceso del cambio social, si pretende tener algo de generalidad, debe remitirse a un modelo de este tipo, más bien que a un ejemplo concreto. No es posible, sostengo, describir tales procesos de cambio directamente a partir de la observación de los datos etnográficos de primera mano. Lo que debemos hacer es, primero, analizar los hechos etnográficos mediante referencias a sistemas completos abstractos concebidos como existentes en equilibrio inestable, y luego postular que la confusión de la realidad nace de la interpenetración de estos sistemas ideales inestables.

Así descrito, mi método suena como un instrumento escolástico de lo más puramente académico. Pero mi alegato es que

10. Véase Herskovits (1948), Parte 6; Tax (1952).
11. Popper (1945).
12. Vaihinger (1924).

los kachin y los shan realmente conciben su propia sociedad de esta manera. Los *propios* kachin tienden a pensar de la diferencia entre *gumsa* y *gumlao* y la diferencia entre *gumsa* y shan como diferencias del mismo tipo general. Además, reconocen que estas diferencias no son absolutas: los individuos pueden cambiar de una categoría a otra. Los kachin hablan de la gente que «se vuelve *gumlao*» o que «se vuelven shan» (*gumlao tai*; *sam tai*). Esto implica que los propios kachin conciben la diferencia entre los shan y los kachin *gumsa* como una diferencia de idea, y no, como el etnólogo nos hubiera hecho creer, como una diferencia de tipo étnico, cultural o racial.

También implica que los kachin de convicción *gumsa* pueden conceptualizar con bastante claridad otras formas de vida. La organización ritual *gumsa* proporciona, para un kachin *gumsa*, un modelo de sociedad al que él imagina que se conforma su propia sociedad real. Pero también es consciente de otros posibles modelos estereotipados, el *gumlao* y el shan, con los que puede compararse su propia sociedad.

El estereotipo o versión del modelo de cada una de estas tres sociedades es bastante exacto, pero la aplicación de estas categorías a las comunidades reales es decididamente flexible. Aunque los tipos ideales son bastante diferenciados, los tipos prácticos se superponen.

A partir de la descripción verbal abstracta que los propios kachin proporcionan, no se supondría que pudiera haber mucha confusión entre los tres tipos de organización. Sin embargo, en la práctica, frecuentemente se encuentran comunidades que son consideradas *gumsa* desde algunos puntos de vista y *gumlao* desde otros; existen otras comunidades que son simultáneamente *gumsa* kachin y shan. En otras palabras, el problema de si una determinada comunidad es *gumlao, gumsa* o shan no es necesariamente determinable en el reino de los hechos empíricos; es un problema, en parte y en cualquier caso, de actitudes e ideas de los individuos concretos en un momento concreto. Existen, como hemos visto, gran número de «actos rituales» que puede decirse que tienen el mismo significado tanto si el actor es shan, kachin *gumsa* o kachin *gumlao,* pero las deducciones que deben extraerse de tales actos serán completamente distintas en cada caso.

Que tal ambigüedad no conduzca completamente a un falso entendimiento se debe a la esencial vaguedad de todas las exposiciones rituales. El ritual y la mitología «representa» una versión ideal de la estructura social. Es un modelo de cómo la gente supone que debe estar organizada su sociedad, pero *no* es necesariamente la meta hacia la que se esfuerzan. Es una descripción

simplificada de lo que es, no una fantasía de lo que debería ser. Pero las exposiciones que se hacen en los actos rituales son exposiciones vagas; no tienen la calidad de las descripciones científicas y, debido a esto, el mismo acto ritual puede tener significación en un contexto shan y también en un contexto kachin.

Desde el punto de vista del observador exterior, un dominio político kachin *(mung)* que esté favorablemente situado desde el punto de vista económico, puede fundirse y convertirse en parte de un *möng* shan. También desde el punto de vista del observador exterior, el proceso puede consistir en que algunos kachin «se convierten en shan», pero para el actor, este cambio puede resultar escasamente perceptible. Al volverse sofisticado, el individuo simplemente empieza a conferir valores shan a actos rituales que anteriormente sólo tenían significación kachin.

Comencé este libro con el testimonio de un kachin que se había vuelto shan. He aquí otra exposición tomada de la misma fuente:

> Fuimos virtualmente absorbidos, convirtiéndonos gradualmente en shan de raza porque los resultados del matrimonio mixto más parecían shan que kachin. La transición al budismo fue fácil, puesto que nuestro budismo incluye el culto a los nat. La única cosa que ellos (sus hermanos shan) tomaron de nosotros fue un par de venganzas de sangre pendientes [13].

Sólo el observador exterior tiende a suponer que los cambios de la organización cultural y estructural de un grupo deben tener una significación destructiva. Suponer que el cambio es «destructivo de la ley, la lógica y la convención» sólo es un prejuicio del antropólogo etnocéntrico.

Aparte de este tendencioso problema de la intervariabilidad de la cultura y la estructura de una sola área, el tema más importante de este libro, me parece, es mi documentación de la relación entre el sistema matrimonial *mayu-dama* de los kachin y la estructura de clases de la sociedad kachin. La hipótesis de que podría existir tal relación se origina en Lévi-Strauss y he dedicado una publicación anterior a mostrar que, a nivel de las ideas formales, este principio es fundamental para comprender la sociedad kachin *gumsa* [14]. Lévi-Strauss hizo la nueva sugerencia de que la existencia de un sistema matrimonial de tipo *mayu-dama,* que dirigiera una sociedad estratifcada en clases, conduciría por esta misma razón a la quiebra de la sociedad kachin.

13. Harvey y Barton (1930), p. 81 n.
14. Lévi-Strauss (1949); Leach (1952).

Los materiales que aquí he reunido apoyan en parte el razonamiento de Lévi-Strauss, aunque la inestabilidad de la organización *gumsa* kachin no es, creo yo, completamente del tipo que Lévi-Strauss suponía. Desde el punto de vista de la teoría antropológica general, este caso es de gran interés.

En algunos aspectos, la pauta kachin corresponde a la clásica sociedad primitiva de tipo segmentario (la organización «gentilicia» que Morgan ejemplifica con la organizacón social de los iroqueses y los antiguos griegos). Algunos de los mejores trabajos de los modernos antropólogos ingleses se han hecho en sociedades africanas de este tipo y los que pueden denominarse los principios típicos de la organización de linajes se comprenden ahora bien. Numerosas generalizaciones que podrían hacerse para los nuer y los tallensi y los tiv se aplican igualmente a los kachin. En lo que los kachin resultan atípicos es tener un sistema de clases asociado con un sistema de linajes. Pero, como hemos visto, la política kachin está, como si dijéramos, a sólo medio palmo de la de los shan, que se parece muy estrechamente a lo que entendemos en Europa por el término feudalismo. La transición del tipo de organización kachin al tipo de organización shan implica la sustitución de una relación directa arrendador-arrendatario por una relación basada en el linaje común o bien en la dependencia por afinidad. Según el testimonio de este libro, es una transición difícil de hacer y a uno le gustaría saber si otros pueblos en otros momentos se han enfrentado con similares elecciones políticas de la misma manera.

Y ahora yendo a otra cosa. He resaltado en todo momento que mi problema no es sólo tratar de entender por qué los kachin deben ser distintos de los shan; también necesito saber por qué los kachin deben ser distintos entre sí; por qué tenemos gauri y atsi que viven juntos y comparten el mismo sistema de parentesco y, sin embargo, hablan lenguas fundamentalmente distintas. También aquí se trata de un problema de dinámica social más bien que de estática social; las diferencias que distinguen una subcategoría de otra no son fijas, pudiendo volverse los atsi jinghpaw y los gauri atsi. ¿Por qué ocurre esto en unos casos y no en otros?

En el capítulo III he tratado este problema en términos del criterio único del *lenguaje*. Defendí que necesitamos alguna explicación sociológica para el hecho de que algunos grupos kachin cambien su afiliación lingüística muy fácilmente mientras que otros son lingüísticamente conservadores hasta un punto absurdo. ¿Por qué mi comunidad-tipo de Hpalang debía tener seis grupos dialectales en una comunidad de 130 familias cuando en

otras partes del área de los kachin encontramos el fenómeno de una asimilación lingüística ultrarrápida como en el caso que se recoge en el Apéndice I?

En el capítulo III he sugerido que en las situaciones en que existe una libre elección sobre si un individuo o un grupo de individuos deben utilizar una lengua mejor que otra, la lengua debe considerarse como un símbolo del estatus. Argumenté que en los sistemas *gumsa* estables o en las jerarquías feudales estables debíamos esperar encontrar uniformidad lingüística, siendo el lenguaje favorecido el del grupo dominante; de forma similar, en los sistemas *gumlao* estables, debíamos esperar que cada comunidad autónoma fuera dialectalmente distinta de la siguiente. Mostré que esta teoría no encaja con la distribución real de las comunidades *gumsa* y *gumlao* tal como las encontramos.

He mostrado ahora, no obstante, que pocas comunidades *gumsa* y *gumlao* existentes pueden considerarse en ningún sentido estables. ¿Cómo afecta esto a la argumentación?

Si el lector se remite otra vez al Mapa 3, p. 53, verá que las regiones en que las lenguas kachin están completamente entremezcladas y los pequeños grupos son obstinadamente conservadores en lo que respecta a la lengua corresponden a mis zonas ecológicas B y C (Mapa 2, p. 44). En la zona A, por otra parte, los kachin casi uniformemente hablan jinghpaw.

El análisis de la última parte del libro ha mostrado la existencia de estabilidad política en dos tipos de situación:

a. Una estructura de tipo feudal ha persistido en todas las llanuras arroceras shan. La lengua es más o menos consistentemente tai, excepto por un reciente cambio al birmano cerca de las áreas urbanas birmanas.

b. Un tipo de organización *gumlao* parece haber persistido en la mayor parte de los sectores septentrionales de los zonas B y C (Mapa 2, áreas de Htawgaw y Nam Tamai). Aquí los dialectos (maru y nung) cambian cada pocas millas, casi al pasar de una aldea a otra.

Hasta este punto los hechos están de acuerdo con la teoría adelantada en el capítulo III.

Pero en todo el resto del área de las colinas Kachin tenemos, sostengo yo, una endémica inestabilidad política. ¿Qué pasa entonces? Defendía antes que en la mayor parte de la zona B y en la parte meridional de la zona C (Mapa 2, área de Sinpraw), dada la relativa sequedad y la relativa alta densidad, la economí de las comunidades de las colinas está esencialmente desequilibrada. La estabilidad temporal sólo puede conseguirse por mé-

todos políticos y militares. En estas zonas, tanto en las áreas *gumsa* como en las *gumlao,* la única unidad con continuidad de la estructura política es la aldea; todas las federaciones políticas de mayor tamaño están cambiando constantemente. En tales circunstancias, la peculiaridad de la lengua sirve para mantener la unidad con continuidad de la comunidad de aldea frente a los rápidos cambios de poder del mundo político exterior.

Es en estas situaciones donde encontramos que las pequeñas unidades de aldea mantienen obstinadamente su singularidad lingüística, incluso dentro del entramado de una organización política *gumsa.*

En la zona A, por otra parte, existe mucha menos presión sobre los recursos, la economía está mejor fundamentada, es menos esencial para el grupo de aldea mantener su identidad territorial frente a los cambios políticos. Pero aquí, precisamente porque las condiciones económicas son potencialmente mejores, es menos arriesgado recurrir a la experimentación política. Ahora el faccionalismo adopta distintas formas. En vez de aldeas de base territorial que compiten entre sí, tenemos la rivalidad entre *gumsa* y *gumlao* y entre *uma du* (hijo menor jefe) y *ma gam* (hijo mayor aristócrata). En estas condiciones, la lengua deja de ser útil como bandera de solidaridad, pues el agrupamiento de las personas se produce ahora en términos de parentesco más bien que de localidad. Todo esto es coherente con el hecho de que en toda la zona A sólo exista una forma principal de habla kachin, a saber, el jinghpaw, y que los grupos ajenos a esta área sean muy rápidamente asimilados al sistema jinghpaw.

Tal vez esto no sea todo el asunto, pero proporciona por lo menos, creo yo, una explicación parcial de mi problema original.

Finalmente, permítaseme el alegato de que el tipo general de análisis que he intentado en este libro puede tener valor en otros contextos, además de en el área de las colinas Kachin. La situación cultural de las colinas Kachin, como la he descrito, es a la vez confusa y desconcertante, pero no es excepcional. Por el contrario, defendería que en gran medida es una ficción académica suponer que en una situación etnográfica «normal», generalmente se encuentran «tribus» diferenciadas distribuidas sobre el mapa de forma ordenada con límites claros entre ellas. Por supuesto, estoy de acuerdo en que las monografías etnográficas suelen sugerir que éste es el caso, pero ¿están los hechos probados? Mi propia concepción consiste en que el etnógrafo ha solido arreglárselas para distinguir la existencia de «una tri-

bu» sólo porque ha tomado como axiomático que esta clase de entidad cultural debe existir. En este sentido, muchas de tales tribus son ficciones etnográficas.

Un caso a propósito lo proporciona la literatura de las áreas de las colinas Naga y Chin, situadas al oeste del área de las colinas Kachin (véase Mapa 1). La etnografía de esta región ha sido muy completa en gran número de monografías muy competentes de distintos autores, en que sobresalen las obras de Hutton, Mills y Parry. En todos estos libros se toma como un axioma que el grupo que habla una lengua o dialecto diferenciado es, por definición, una tribu distinta o una sección de una tribu. Luego, cada una de estas secciones se trata como una entidad cultural y etnográfica diferenciada, con una historia diferenciada y distinta continuidad en el tiempo. Algunas tribus, los naga sema por ejemplo [15], tienen una organización que escasamente difiere en lo más mínimo de la descrita en este libro con el nombre de *gumsa*. Otras tribus, como los naga angami [16] se aproximan más a mi pauta *gumlao*. Pero se hace el supuesto de que tales categorías tribales son independientes. Los sema y los angami son geográficamente adyacentes pero no se representan como interactuantes en ningún sentido institucional. Toda esta aproximación me parece que se basa en premisas falsas.

No niego, por supuesto, que dentro del área de los chin-naga haya una gran diversidad de culturas, pero que deba tratarse de una diversidad estable me parece inconcebible. No es seguramente el caso que, a lo largo de un período, ha habido un cambio del poder económico y político de un centro geográfico a otro, junto con los correspondientes reajustes en el entramado total de relaciones intergrupales, a todos los niveles de la escala, a todo lo ancho del área?

En tal situación, sugiero yo, es inútil intentar recoger todas las variaciones etnográficas estereotipadas, pues son casi innumerables. El etnógrafo laborioso puede encontrar exactamente tantas «tribus» distintas como pretenda buscar.

La descripción de Mills de los naga ao proporciona un ejemplo de lo dicho. La categoría tribal ao se presenta aquí abarcando tres categorías subtribales o secciones: chongli, mongsen y changki. Estas secciones, según Mills, «indudablemente representan distintas olas de inmigración que hablan distintos dialectos» [17]. Las comunidades locales por regla general contienen varios barrios *(khel)* que corresponden a las aldeas *(kahtawng)* de mi análisis de los kachin. Los barrios de una comunidad lo-

15. Hutton (1921b).
16. Hutton (1921a).
17. Mills (1926), p. 2.

cal no constan todos, por regla general, de una sección tribal (chongli, mongsen o changki), pero no siempre ocurre así. Algunas comunidades son compuestas. En algunas de las comunidades compuestas, los miembros de los distintos barrios hablan todos el mismo dialecto; en otros casos, no obstante, los miembros de barrios adyacentes de una misma comunidad mantienen diferencias de dialectos y de costumbres sociales. En resumen, parece que las diferencias entre las categorías chongli, mongseny y changki son análogas a las que se dan entre jinghpaw, atsi y maru en algunas partes de las colinas Kachin.

Mills admite la dificultad de utilizar las diferencias dialectales como criterios cruciales de diferenciación cultural, y sin embargo supone que es razonable escribir de los chongli, los mongsen y los changki como entidades etnográficas diferenciadas. No hay ninguna sugerencia en su libro de que la organización social de los mongsen pueda ser interdependiente de la de los chongli y changki, y viceversa.

No puedo creer que ningún análisis que siga estas líneas pueda corresponder estrictamente a los hechos. Me parece axiomático que donde las comunidades vecinas tienen relaciones económicas, políticas y militares demostrables entre sí, el campo de cualquier análisis sociológico útil debe superar las fronteras culturales.

En mi propio estudio he evitado cualquier intento de presentar las variaciones de la cultura kachin como características de entidades «tribales» de cualquier escala. También he tratado de evitar el común artificio etnográfico de representar la variación cultural como desviación aberrante de una norma ortodoxa central. No me ocupo del comportamiento del kachin *medio;* me ocupo de la relación entre el verdadero comportamiento kachin y el comportamiento ideal kachin. Y teniendo esto presente, he tratado de presentar las variaciones culturales kachin como distintas formas de compromiso entre dos sistemas éticos conflictivos.

Yo creo que este tipo de análisis puede desarollarse considerablemente y que podría ser útil su aplicación a muchas partes del mapa etnográfico. La región de las colinas Chin y Naga, a la que me he referido, sólo es una de ellas.

Apéndices

I. ALGUNOS CASOS DOCUMENTADOS DE CAMBIO LINGUISTICO

1. *El jinghpaw se vuelve shan*

El primer europeo que visitó Hkamti Long (Putao) fue Wilcox en 1828. Recogió del área shan que «la masa de la población trabajadora es la tribu kha-phok, cuyo dialecto está estrechamente emparentado al singpho». Otros no shan dependientes de los shan eran los kha-lang, con aldeas sobre el Nam Lang, «cuya lengua se parecía casi más a la de los singpho que a la de los nogmung, una tribu situada sobre el Nam Tisang».

El prefijo «kha-» denota en shan de Hkamti al siervo: «phok» *(hpaw)* es el término que aplican los maru y los shan de Hkamti a los jinghpaw. Por tanto, kha-phok significa «siervo jinghpaw».

En 1925 Barnard describió Hkamti Long como él la conoció. Señaló que la población shan incluía una importante clase de siervos *(lok hka)* dividida en distintas «tribus», que él suponía de origen tibetano, pero señalaba: «No he podido conseguir ni siquiera un pequeño vocabulario de su lengua dado que han sido absorbidos por los shan, cuya lengua y vestuario han adoptado por completo». Parecería que la *lok hka* de Barnard deba incluir a los descendientes de los kha-phok y kha-lang de Wilcox. Los habitantes de «las aldeas sobre el Nam Lang» hablan ahora shan; pero la población que habla jinghpaw al otro lado del Mali Hka —que se denomina a sí misma duleng— alega estar emparentada con estos «shan» del Nam Lang.

De los nogmung, Barnard recogió: «Están siendo gradualmente absorbidos por los shan... han adoptado el vestuario shan y casi todos hablan shan en sus casas». No obstante, algunos nogmung todavía hablaban una variedad del jinghpaw en 1925. Se denominaban a sí mismos *Sam-hpyen*, que es la expresión jinghpaw para «soldado shan», y presumiblemente en algún momento habían tenido el estatus de mercenarios de sus señores shan.

Las obligaciones feudales de esta clase se rompieron durante la ocupación británica y, en 1940, comenzó a funcionar en Nogmung una escuela jinghpaw. Por tanto, la tendencia de los pobladores locales a convertirse en shan puede haberse invertido. Probablemente los nogmung están volviendo a convertirse en jinghpaw.

Referencias
Wilcox (1832). Barnard (1925); (1934).

2. *Los assameses se vuelven jinghpaw*

Durante el período 1824-1837, en que los británicos tomaron contacto por primera vez con los jinghpaw de Assam y del valle de Hukawng, hay repetidas referencias al hecho de que los jinghpaw esclavizaban a los assameses en grandes cantidades y los comercializaban hacia Birmania por el Hukawng. Algunos de estos esclavos eran comercializados hacia los shan y los birmanos, pero algunos se retenían en el Hukawng. Está bastante claro que en 1835, cuando Bayfield y Hannay visitaron el Hukawng, estos esclavos assameses eran todavía palpablemente assameses.

A lo largo del siglo XIX, los descendientes de estos esclavos assameses continuaron desempeñando un papel vital en la economía del Hukawng. Permanecieron siendo «esclavos» pero se volvieron jinghpaw en lengua y costumbres. En 1925, los esclavos fueron obligatoriamente manumitidos. Se encontró que había 3.466 esclavos de un total de población de 7.903 personas. De los esclavos manumitidos, todos los cuales hablaban jinghpaw, 2.051 alegaban ser de origen assamés.

Referencias
Selection of Papers (1873), especialmente Bayfield y Hannay. Barnard (1930).

3. *Los naga se vuelven jinghpaw*

Lo que sigue es una cita de Dewar (1931):

«Los naga pangaw y pyengoo, que residen en las colinas situadas al norte y al este de la confluencia de los ríos Namhpuk y Tanai, fueron los primeros en dejar sus hogares ancestrales en las fuentes del Namhpuk. Emigraron hace unas diez genera-

ciones, ocupando sus actuales solares con permiso de los kachin a los que, según la costumbre tribal kachin, hicieron regalos. Los naga pangaw intercambiaron libremente matrimonios con los kachin y, a excepción de unas pocas familias que en apariencia, vestuario, hábitos y costumbres son prácticamente idénticos a los kachin, pueden considerarse actualmente un clan extinguido. Los naga pyengoo, fundamentalmente los hombres, han adoptado casi completamente el vestuario kachin, pero todavía guardan muchos de los hábitos y costumbres de sus antepasados. La veracidad de su prolongada residencia en sus actuales colinas está ampliamente demostrada por su apariencia, la familiaridad con que hablan el dialecto kachin y las afirmaciones de sus vecinos del valle de Dalu, shan y kachin.»

De los naga pyengoo mencionados aquí, su señor supremo, el jefe kachin de la zona de Lajawn, dice: «Hemos sido sus señores durante las últimas cuatro o cinco generaciones. No sé cómo nos convertimos en sus señores. Fue durante la época de Mogaung Wa (es decir, del *saohpa* shan de Mogaung) cuando los Hawseng (shan) mandaban en todo el país.»

Los otros detalles etnográficos recogidos por Dewar relativos a los «naga pyengoo» son coherentes con la concepción de que estas gentes son ahora culturalmente indistinguibles de los otros kachin.

Referencias

Dewar (1931), pp. 268, 277, 278-9.

4. *Los shan se vuelven jinghpaw. Los assameses se vuelven jinghpaw y luego se vuelven shan*

Cuando los ingleses tomaron Assam, en 1824, existía cierto número de distintos grupos shan que vivían en el área general de Sadiya y Ledo. Entre ellos, había un grupo al que los autores contemporáneos denominaban los *phakeal*. Se informó entonces que cuando Mogaung fue saqueado por el rey birmano Alompra (Alaungpaya), a mediados del siglo XVIII, un príncipe de Mogaung, un tal Chow Ta Khuen Meng, había fundado una colonia shan en el río Tarung, al oeste del valle de Hukawng. Es probable que ésta estuviera cerca de la actual Ningbyen. Mientras estuvieron allí, estos shan «phakeal» parecen haber constituido una alianza con los jinghpaw del clan Tsasen. Más adelante, se estableció una subcolonia en Assam. Los phakeal de Assam vivieron en Moongkong Tat (es decir, Möng Kawng

Tat), sus aliados jinghpaw muy cerca en Ningroo (Ningru). Ambos grupos adquirieron allí gran número de siervos assameses.

La política británica en Assam, desde 1824 en adelante, fue de manumitir a los esclavos de los jefes shan y jinghpaw. Para escapar a esta «persecución», muchos de los shan «phakeal» y sus aliados jinghpaw volvieron a sus antiguos emplazamientos en el río Tarung del valle de Hukawng. Esta vez los shan establecieron una alianza con el jefe jinghpaw de Ningbyen. Unos permanecieron en Ningbyen mientras que otros siguieron el Chindwin hacia el sur y fundaron o bien usurparon el control del estado shan ahora conocido como Sinkaling Hkamti. Parece que llevaron con ellos algunos de sus siervos assameses. Algunos de los descendientes de estos siervos assameses, quizás entremezclados por matrimonio con sus dueños shan y kachin, alcanzaron finalmente la aldea de Maukkalauk (río Chindwin, 25° 35' de latitud). Posteriormente fueron descritos como sigue: «Las gentes de esta aldea hablan ahora kachin, llevan vestuario kachin y se llaman kachin. No obstante, han aprendido el shan y, si el actual proceso continúa, sin duda con el tiempo "se convertirán" en shan y, finalmente, en birmanos. Cuando esto haya ocurrido, tal vez alguien pueda descubrir que son de origen shan. Sin embargo, ni siquiera son kachin. Sus dirigentes dicen que vinieron de las cercanías de Ningbyen... donde se habían asentado durante un tiempo y adoptaron la lengua y costumbres kachin, pero habían llegado allí cuando su padre era un niño pequeño procedentes de Assam, donde vestían ropas blancas y hablaban una lengua que han olvidado por completo» (Grant Brown).

Aquí parecería que tenemos un caso de esclavos assameses que se convierten en jinghpaw y luego se convierten en shan.

En Ningbyen existe todavía una población que se describe como shan. Están subordinados al jefe jinghpaw de Ningbyen. Presumiblemente se consideran a sí mismos descendientes de los shan «phakeal». Hablan jinghpaw.

Referencias

Hannay (1847), ii. Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 31, 32 y 42. Grant Brown (1925), capítulo 2. Diversos puntos de la primera literatura, como los que se presentan en *Selections of Papers* (1873) y Butler (1846), añaden detalles a la historia.

5. *Diversos «kachin» se vuelven jinghpaw*

En 1825 los «singpho» de Assam comprendían dos grupos principales. Uno de ellos, compuesto por los Tsasen-jinghpaw, estaba subordinado a un gobernante de distrito assamés conocido como el Muttuck Gohain; el otro era un grupo más diverso subordinado al gobernante shan de Hkamti de Sadiya. Muchos de estos «singpho» habían llegado a Assam, al parecer, juntos con sus señores shan directamente desde el área de Putao situada al este (Mapa 4). Tenemos testimonios contemporáneos de que la lengua que hablaban no era comprensible para los otros singpho. Las listas de los nombres de los dirigentes de aldea de área Sadiya-Tenga Pani sugiere que el grupo incluía lisu, nung septentrionales y duleng.

Como consecuencia de la ocupación británica de Assam y el posterior desarrollo de la industria del té de Assam, los shan de Hkamti de Assam perdieron tanto el estatus político como sus tierras. Los supervivientes viven mezclados con los singpho supervivientes. La lengua principal de la comunidad unida parece ser el tsasen-jinghpaw. Todos los «singpho» de Assam hablan ahora la misma lengua.

Referencias

Los testimonios están muy desperdigados, pero véase especialmente: Neufville (1828), Wilcox (1832), Butler (1846), *Selection of Papers* (1873), Michell (1883), Mackenzie (1884), Needham (1889), Kawlu Ma Nawng (1942).

II. LA VENGANZA DE SANGRE DE HPALANG SEGUN LA VERSION OFICIAL

Lo que sigue es un extracto del *Report on the North Eastern Frontier for the year 1899-1900* (Rangoon, 1900):

> El 6 de diciembre Mr. Rae partió de Bhamo hacia Sinlum. En Latan se encontró con el *taungok* sima quien le informó que los atsi de Hkona, Hpakum, Sadon y Panlum y los kauri (gauri) de Auragatoung *(Aura kahtawng)* y Hoton meridional intentaban reponer al duwa atsi de Hpalang que había sido derribado hacía muchos años por sus aldeanos y los maran a la fuerza. Inmediatamente se emitieron órdenes a los duwas y a los ancianos de las aldeas para que mantuvieran la paz. El día 8 Mr. Rae se unió a Mr. Faunce, que tomó el mando de su escolta, consistente en cincuenta hombres, y con el Deputy Commissioner y se dirigieron hacia Hpalang para resolver la contienda entre los atsi y los maran... El 17 de enero, ayudado por Mr. Rae, el Deputy Commissioner realizó una encuesta total sobre la contienda entre los maran de Hpalang y el *duwa* atsi de Hpalang, que se resolvió en conceder permiso al *duwa* para restablecer en Summutgatoung (Sumnut *kahtawng*), una aldea puramente atsi del grupo de Hpalang. Al mismo tiempo, se hizo una división de las tierras arroceras al pie del promontorio que debido a esta contienda han permanecido sin cultivar durante años. En este momento los Maran parecen estar un poco descontentos por esta división pero dentro de unos años se olvidarán por completo del asunto. Es una gran suerte haber conseguido que por fin se resuelva esta famosa contienda que hace por lo menos veinte años que ha estado latente, evitando que tanto los maran como los atsi cultivaran libremente y manteniéndolos en un estado de inestabilidad, y merece la pena anotar cuán fácilmente ambas partes asintieron a la decisión, aunque la mayor parte de ellos eran nuevos súbditos nuestros y ninguna de las partes quedó muy bien satisfecha.

Es delicioso el tono ingenuo y optimista. Es de señalar que importantes factores de juicio fueron que los atsi y los parientes gauri del jefe atsi habían conseguido primero la atención del gobierno y el hecho de que la gente de la aldea de Sumnut eran «puramente atsi» (es decir, que hablaban atsi), siendo el supuesto que los atsi y los maran constituían «tribus» diferentes.

III. LA NATURALEZA DE LA «ESCLAVITUD» KACHIN

Lo que sigue es un extracto de *The Tribes of Upper Burma North of 24 Latitude and their Classification* (pp. 86 y ss.), de J. H. Green (Disertación para el diploma de Antropología, 1934; versión mecanografiada que se encuentra en la Haddon Library, Cambridge). (Las notas a pie de página son mías. - E. R. L.)

> ...Es una lástima que se haya usado la palabra «esclavo» como traducción de la palabra chinghpaw (jinghpaw) «*mayam*», pues el sistema de esclavitud hkahku [1] no es de ninguna forma comparable con lo que normalmente se asocia con esta palabra. No obstante, en muchos aspectos, es similar al sistema de siervos de Inglaterra y al sistema «*boi*» que se da entre los chin.
>
> En el Triángulo, se encuentra que los *mayam* están bastante contentos con su suerte y en conjunto mantienen buenas relaciones con sus amos.
>
> Existen dos clases distintas de *mayam*: los *ngong mayam* [2] y los *tinung mayam* [2], pero pueden distinguirse distintos grados de *tinung mayam* y algunos de ellos pueden llamarse con razón esclavos.
>
> El *ngong mayam* es el *mayam* de afuera. En muchos aspectos es similar al siervo. Es propietario de su propia casa y propiedad y, mientras vive en una aldea *mayam*, comparte la propiedad de la tierra comunal. Los tributos que paga a sus amos son pesados e incluyen, entre otras cosas, un becerro de cada dos nacidos, el primer racimo de plátanos de cada árbol, la mitad del precio matrimonial de la novia, mucho trabajo, etc., etc. En relación con su propietario no tienen derechos, pero pocos propietarios son opresivos, puesto que los *mayam* son súbditos valiosos cuya prosperidad siempre es ventajosa. Algunos de ellos incluso se hacen

1. Hablando aproximadamente, Green utiliza hkahku para denotar a los kachin que hablan jinghpaw al norte de Myitkyina, más los de Htingnai. Cf. Mapa 2, p. 44.

2. La significación del término *ngong (¿n-gawng?; ¿ngawn?)* y *tinung (¿ti-nang?)* no la tengo clara.

esclavos voluntariamente y pagan sus tributos como compensación por la tierra y la protección.

Los *tinung mayam* son los *mayam* de la casa doméstica. No tienen derechos en relación con su dueño y no tienen derechos de propiedad. De manera similar, es interesante anotar que los hijos solteros no tienen derechos en relación con sus padres. En la práctica, no obstante, son bien cuidados y escasamente se distinguen de un hijo de la casa. Por regla general están contentos de recibir comida, ropa, bebida y opio. Reciben esposas y se hacen sacrificios en su favor cuando están enfermos. En la práctica hay muy poca diferencia entre la vida de un *mayam* y la de un *ma gam* (es decir, un miembro ordinario de la casa de familia del jefe). No obstante, el *mayam* es un ser socialmente inferior y ahora, después de generaciones de ser *mayam*, son verdaderamente seres inferiores, son apáticos y padecen complejo de inferioridad.

Existen muchos grados de *mayam* domésticos; uno puede ser un bajo criado tonto al que todos insultan, mientras que otro puede convertirse en la mano derecha del dueño y en su consejero de más confianza. Realmente he visto el caso de un jefe hkahku propietario de esclavos que entregaba el dinero recibido por la liberación de sus esclavos a uno de sus esclavos para que lo guardara.

Ocasionalmente los *mayam* se compran y venden. El precio del mejor tipo —una muchacha joven robusta— equivale a 200 rupias. En los territorios administrados en que los esclavos podían recurrir a los tribunales británicos, que no reconocían la esclavitud, el precio naturalmente era ligeramente menor. Era de alrededor de tres búfalos, un trípode de guisar, un gong, un fusil, una manta y *kauya* (pequeñas cosas diversas).

Los grados de los *tinung mayam* varían de acuerdo a la forma en que se obtienen. Algunos se compran, unos pocos se capturan, otros se obtienen como doncellas para las novias y otros se compran como esposas. La gran mayoría, no obstante, se heredan o nacen *mayam*.

Casi todas las esclavas solteras cargan con uno o dos bastardos, a veces de distintos padres, de los que algunos son de la clase dominante. Los hijos de estos últimos no son, no obstante, clasificados como *mayam* y se les conoce como *surawng*. No es raro que una mujer nacida libre tenga bastardos de algún *mayam*, aunque ello acarrea gran vergüenza para la mujer, que por regla general se casa en otro lugar abandonando a su hijo. Estrictamente hablando, las mujeres que nacen libres y van con *mayam* se convierten en *mayam*, pero esta regla no siempre se sigue; sin embargo, los hijos son *mayam* [3].

3. Creo que Green ha comprendido mal la regla. El padre esclavo del bas-

Es habitual que cuando una mujer de familia *Du* (de jefes) se casa sus padres le entreguen una esclava como doncella. La doncella es también, como si dijéramos, una mujer de reserva para el hombre en caso de que la esposa fallezca de repente o sea estéril.

Algunos *mayam* han llegado a serlo voluntariamente, bien en pago de deudas o bien con objeto de conseguir esposas y alimentos, perdiendo su libertad al tomar a una mujer *mayam* y convirtiéndose en adelante en propiedad del propietario de ella[4]. Estos tipos de *mayam* son comparables con los *sho* y *chencha* de los thado kukis[5] y con los *boi* lushai[6]. Es interesante señalar que desde que los esclavos del Triángulo han sido manumitidos, todos han decidido seguir viviendo en los sectores de las colinas y que muy pocos han abandonado a sus antiguos dueños[7].

Normalmente, el *mayam* adopta el nombre de clan de su dueño y al nombre ordinario hkahku que se da por orden de nacimiento se añade *sha* o *mai*[8]; v. g., *un gam* (varón nacido el primero) puede ser un *Kum Mai* o *Kum Sha*, una *kaw* (hembra nacida la primera) *Kaw Sha*, etc. Con frecuencia reciben diminutivos, generalmente oprobiosos y, en el caso de una muchacha, el nombre a veces hace una referencia poco delicada a algo de la anatomía o los hábitos de la chica. La ceremonia de hacerse *mayam* incluye el afeitado de la cabeza que se unta con cenizas del hogar del propietario.

Un análisis de las siguientes cifras relativas a los esclavos manumitidos en el Triángulo y áreas adyacentes dará una buena idea del sistema *mayam* entre los hkahku.

Población nacida libre estimada	80.011 [9]
Total de esclavos; varones 1.798; hembras 2.191	3.989 [10]
Nacidos en esclavitud	2.367
Obtenidos en la dote	480

---

tardo de una mujer libre es susceptible de la multa ordinaria del *sumrai hka*. Si el amo del esclavo elige pagar el *sumrai hka*, adquirirá al niño como su esclavo, pero no en otro caso.

4. En efecto, el marido se convierte en *dama* del propietario de la esposa.
5. Shaw (1929), p. 63.
6. Shakespear (1912), pp. 46-50.
7. Los esclavos del valle de Hukawng, que fueron liberados un año antes que los del Triángulo, recibieron la prohibición, creo, de permanecer con sus antiguos amos.
8. *Sha* = niño; *mai* = huérfano.
9. No está claro cómo Green computó esta cifra ni a qué área geográfica se refiere; cf. Apéndice V.
10. De acuerdo con el informe oficial a la Liga de las Naciones (1928) 3.445 esclavos fueron manumitidos en el valle de Hukawng en 1925-6; 3.989 fueron manumitidos en el Triángulo en 1926-7; 1.028 fueron manumitidos en el Triángulo y 370 en las áreas vecinas en 1927-8; el total de esclavos manumitidos se da como 8.852. Cf. Barnard (1930), p. 185.

Comprados, incluidas las compradas como esposas	916
Convertidos en esclavos voluntariamente	55
Tomados por la fuerza	5
Obtenidos como pago de deudas	16
Heredados	12 [11]
Sin propietario	126

Los sin propietario suelen ser *ngong mayam* que han sido lo bastante poderosos como para declarar su independencia a la muerte de su propietario. Aunque libres, socialmente son clasificados como *mayam.*

Los *mayam* pueden obtener la libertad absoluta siendo ceremonialmente recibidos en el clan de que realmente son miembros consanguíneos.

Parte de la ceremonia consiste en que los *mayam* hacen ofrendas a los nat del clan; pero tal cosa raramente ocurre excepto en la primera generación.

Esta descripción deja bastante claro que el estatus del *mayam* varón era de «deudor semipermanente» más bien que de propiedad. También deja claro que la relación entre el amo y sus *mayam* se parecen estrechamente a las que existen entre un jefe y el hijo ilegítimo o adoptivo, o bien a las que existen entre un hombre rico y su hijo político pobre. La analogía con el sistema *tefa* chin descrito por Stevenson [12] parece muy estrecha.

El estatus de las mujeres *mayam* era bastante distinto. Los kachin las clasificaban como *hpaga* (véase p. 167 y s.) y de esta forma las situaban al nivel de propiedad. Eran bienes valiosos que podían utilizarse como sirvientas o concubinas o transformarse en otras formas de riqueza mediante intercambios matrimoniales a capricho del amo. Por desgracia, las estadísticas de Green no sirven para hacer un análisis completo de este aspecto. Los distintos «esclavos manumitidos» de hecho deben haber caído en las siguientes categorías

A. *Ngong mayam*

i. Varones cabezas de familia independientes en estatus de deudor.
Sus esposas.
Sus hijos varones y hembras.

Parecería que el amo tenga pocos derechos sobre las hembras de este grupo, aparte del derecho a compartir una parte del precio de la novia de las hijas.

11. No está claro en qué difiere este grupo de los "nacidos en esclavitud".
12. Stevenson (1943), pp. 176 y s.

B. *Tinung mayam*

i. Varones dependientes que residen en la casa de su amo. Sus esposas.
Sus hijos varones y hembras.

Las hembras solteras de este grupo son las que más se aproximan a bienes.

ii. Concubinas recibidas como dote o por compra. Dichas mujeres no pasan normalmente por la ceremonia del *num shalai* y, por tanto, no son propiamente hablando «esposas». Sus hijos tienen el estatus que logran hacer valer. El término *surawng* que se aplica a los niños de esta categoría parecería significar «los fogosos orgullosos».

Green resalta que las mujeres esclavas forman parte de la *dote* de la hija del jefe, pero también suelen formar parte del *precio de la novia* de la hija del jefe. En términos de mi análisis general, se supondría que cuando una esclava es un artículo de la dote, el estatus del padre de la novia es mucho más alto que el del novio, mientras que cuando una esclava es uno de los artículos del precio de la novia, el intercambio de mujeres denota la igualdad de estatus entre el novio y el padre político. No tengo ninguna prueba concluyente para demostrarlo.

Un aspecto del sistema *mayam* kachin que no abarca la descripción de Green es que algunos *mayam* eran simplemente fianzas de *hpaga* que los padres de los *mayam* habían tomado prestados del amo con objeto de concluir una «deuda». La siguiente cita de Pritchard (1914) presenta una clara prueba de esto:

«En esta marcha, acompañó al capitán Pritchard un muchacho que se describía a sí mismo como un Peshe Lagu y no un Naingvaw. Tenía dieciséis años y había sido esclavo en el país de los kachin durante dos años. Sus parientes lo habían vendido originalmente por un chaleco y unas cacerolas de cocina. No tenía nada que decir que no fuera bueno de sus propietarios kachin y resultó ser de lo más útil, probablemente porque los dos años que había pasado lejos de su pueblo habían agrandado su horizonte mental. Pritchard le preguntó por qué no se había escapado de sus amos kachin y él contestó que, en primer lugar, no tenía deseos de hacerlo, puesto que era bien tratado; y en segundo lugar, que sus propios parientes que lo habían vendido le habían dicho que tarde o temprano volverían a comprarlo.»

IV. TERMINOLOGIA DE PARENTESCO JINGHPAW

Un análisis detallado de la lógica de la terminología de parentesco jinghpaw ha aparecido en una publicación anterior (Leach, 1945). Para fines de referencia he reimpreso dos cuadros que aparecían en aquel texto anterior.

Cuadro I. TERMINOS RECIPROCOS

Los términos de las dos columnas situadas a la derecha son recíprocos de los de las dos columnas situadas a la izquierda y viceversa.

Mayor		*Menor*	
Varón	Hembra	Varón	Hembra
Wa	*Nu*	*Sha*	*Sha*
Ji	*Woi*	*Shu*	*Shu*
Hpu	*Na*	*Nau*	*Nau*
Tsa	*Ni*	*Hkri*	*Hkri*
	Rat	*Rat*	
Gu	*Moi*	*Nam*	*Nam*
	Ning		*Ning*
Hkau		*Hkau*	

Nota. En la relación *ni-hkri,* el *hkri* siempre es hombre. En la relación *tsa-hkri,* el *hkri* es hombre o mujer y si es mujer es imposible casarse con ella.

La explicación del cuadro II es como sigue:

En cada una de las columnas encabezadas AA, A, B, C, CC,

los términos situados a la izquierda designan a las hembras, los términos de la derecha a los varones. Cada franja horizontal dentro de una columna vertical designa al grupo de germanos. De este modo, en la columna B, NA, HPU y NAU son germanos de EGO; NA y HPU son mayores que EGO y NAU menor que EGO. De manera similar. MOI y WA son los «padres» y «hermanas del padre» de EGO, mientras que MOI y JI son los «padres de los padres» y «hermanas de los padres de los padres» de EGO. En cada columna los hombres se han casado, o se casarán, con las mujeres de la columna inmediatamente a su derecha; son los hermanos *(hpu-nau)* de las mujeres de la columna inmediatamente a su izquierda; son los hijos *(sha)* de los hombres del nivel generacional inmediatamente anterior a ellos; y son los padres *(wa)* tanto de los hombres como de los mujeres del nivel inmediatamente inferior, en la misma columna. El hombre central del grupo B se presenta como «EGO», su hermana como «ego». Con respecto a cada individuo representado en el diagrama, se muestra el término con que se le dirige «EGO» en letras mayúsculas y el correspondiente término utilizado por «ego» inmediatamente debajo en letras minúsculas: así: $\frac{\text{RAT}}{\text{ning}}$. Los términos DAMA, HPU-NAU y MAYU que aparecen encabezando las columnas A, B y C, son los términos jinghpaw para estos agrupamientos de linajes, tal como los utilizan tanto «EGO» como «ego». *Madu wa* y *Madu jan* significan «marido» y «esposa», respectivamente.

En la práctica, los términos que denotan relaciones de afinidad se utilizan en el mismo sentido, tanto si se han producido como si no los matrimonios previstos por el sistema formal. Así, el padre de la esposa de EGO puede no tener ninguna relación de consanguinidad con la madre de EGO, pero, no obstante, el padre de la esposa de EGO se denomina *tsa,* la hermana del padre de la esposa de EGO *nu,* el marido de la hermana del padre de la esposa de EGO *wa,* y así sucesivamente. Es este tipo de relación adoptiva el que hace que el sistema parezca indebidamente complicado cuando se le encuentra por primera vez sobre el terreno.

Al leer el diagrama, debe comprenderse que los germanos del mismo sexo siempre se denotan con el mismo término y que los hijos de los germanos del mismo sexo se consideran hermanos; así, la hermana de la madre se llama *nu,* el marido de la hermana de la madre *wa,* y el hijo de la hermana de la madre (mayor que el hablante) *hpu.*

En el cuadro II, las franjas horizontales pueden considerarse grupos de edad o bien generaciones. La distinción es arbitraria

Cuadro II

EL SISTEMA DE TERMINOS EN RELACION CON EL EGO

AA		A		B		C		CC	
(SHU)		*DAMA*		*HPU-NAU* (propio grupo)		*MAYU*		*(JI)*	
H	V	H	V	H	V	H	V	H	V
			GU *gu*	*MOI* *moi*	*JI* *ji*	*WOI* *woi*	*JI* *ji*	*WOI* *woi*	*JI* *ji*
	SHU *hkri*	*HKRI* *ning*	*GU* *gu*	*MOI* *moi*	*WA* *wa*	*NU* *nu*	*TSA* *tsa*	*NI* *ning*	*JI* *ji*
SHU *ning*	*SHU* *hkri*	*HKRI* *ning*	*HKAU* *gu*	*NA* *na*	*HPU* *phu*	*RAT* *ning*	*HKAU* *tsa*	*NI* *ning*	*JI* *ji*
		(madu wa)		*ego*	*EGO*	*(MADU JAN)*			
SHU *ning*	*SHU* *hkri*	*HKRI* *ning*	*HKAU* *rat*	*NAU* *nau*	*NAU* *nau*	*NAM* *ning*	*HKAU* *tsa*	*NI* *ning*	*JI* *ji*
SHU *ning*	*SHU* *hkri*	*HKRI* *sha*	*HKRI* *sha*	*SHA* *nam*	*SHA* *nam*	*NAM* *ning*	*NAM* *tsa*	*NI* *ning*	*JI* *ji*
SHU *shu*	*SHU* *shu*	*SHU* *shu*	*SHU* *shu*	*SHU* *nam*	*SHU* *nam*	*NAM* *ning*	*NAM* *tsa*		

excepto en el propio grupo patrilocal del hablante, donde la estratificación se concretiza en las generaciones biológicas. Fuera del grupo local, puede que no sea así. Los viejos pueden casarse con mujeres jóvenes como segundas esposas; por tanto, el marido puede ser tan viejo como el padre de la esposa o mayor. La distinción entre *hkau* y *tsa* se vuelve aquí un tanto inconcreta.

En la práctica, se distingue entre los padres verdaderos y los clasificatorios. Los usos varían localmente. Gilhodes (1922, pp. 199 y s.) presenta una larga lista de partículas diferenciadoras recogidas en el área gauri. De uso general son los términos que siguen:

Wa di por un *wa* más viejo que el verdadero padre
Wa doi por un *wa* más joven que el verdadero padre
Na tung por una *nu* más vieja que la verdadera madre
Nu doi por una *nu* más joven que la verdadera madre

Para abreviar, a veces puede utilizarse sola la partícula con-

cretizadora. Así, algunos observadores han recogido *tung* como el término correspondiente a la hermana mayor de la madre y *n'doi* como el correspondiente a la hermana menor de la madre. Hanson (1906) proporciona una lista de partículas similares que se utilizan con *ji* y *woi*. Las siguientes variantes caen dentro de una categoría bastante distinta.

(a) *En partes del distrito de Myitkyina*

jum	padre del padre
ji	padre del padre del padre

(b) *En Bhamo y los estados shan del norte*

ji khai	padre del padre
ji ke	padre del padre del padre
ji dwi	padre de la madre
ji ke dwi	padre del padre de la madre
woi hkai	madre del padre
woi ke	madre del padre del padre
woi dwi	madre de la madre
woi ke dwi (dwi ke) . .	madre del padre de la madre

Pero en contraste con lo anterior están los términos que presenta Gilhodes (1922) para los gauri:

hkai ji	padre de la madre
hkai woi	madre de la madre
ji	padre del padre
woi	madre del padre

La categoría esencial de parentesco en todas estas frases es *ji* (varón), *woi* (hembra); las otras partículas simplemente proporcionan subcategorías de estas clases y no deben considerarse como términos de parentesco en sí mismas, incluso si, por abreviar, alguna vez se utilizan solos. En el dialecto tsasen, la frase *mayu-shayi* se utiliza donde yo he utilizado *mayu-dama*. Sin duda, existen otras muchas variaciones dialectales.

Para distinguir entre dos parientes de la misma clase se añade el nombre personal del individuo en cuestión, como en *Hpu Gam, Hpu Naw*. En la forma normal de dirigirse a iguales o superiores, se utiliza el término de relación y no el nombre personal: así, «*Hpu E!*» (no «*Gam E!*»). Por otra parte, los padres hablan a sus hijos dirigiéndose a ellos por sus nombres de pila, o bien por diminutivos, más bien que indiscriminadamente como

sha. Marido y esposa generalmente se tratan mutuamente por sus nombres de pila. *Madu wa* puede utilizarse a veces por esposa, pero es formal; el *madu jan* recíproco sólo es término de referencia. *Hpu ba, na ba* («hermano grande», «hermana grande») son formas normales de diferenciar al verdadero hermano mayor y a la verdadera hermana mayor, respectivamente.

A los completamente extraños se les habla mediante términos de parentesco de poco contenido afectivo. Los siguientes son usos verbales corrientes:

Hablando EGO (varón): a un viejo, *wa di*; a un varón de su misma edad, *hkau*; a un niño, *sha*; a una vieja, *woi*; a una mujer adulta de su misma edad, o bien más joven, *hkri.*

Hablando ego (hembra): a un varón de su misma edad, *tsa*; a un varón mucho más joven, *shu*; a un niño, *shu*; a cualquier otra mujer, nin *ning.*

Como se ha explicado en los capítulos IV y V, existe un orden de superioridad implícito tal que en la relación de cualquier ego del grupo B (cuadro II), el grupo A es inferior con respecto al grupo B, y el grupo AA inferior al grupo A, mientras que de la misma forma el grupo C es superior al grupo B y el grupo CC superior al grupo C. El hecho de que los AA sean colectivamente (para un Ego varón) *shu* («nietos») mientras que los CC sean colectivamente *ji* («abuelos») es coherente con esto.

Debe señalarse que, para un hombre, los siguientes grados de parentesco femenino son teóricamente incestuosos:

nu, madre; *woi,* abuela; *moi,* hermana del padre; *ni,* esposa del hermano de la madre; *na,* hermana mayor; *rat,* esposa del hermano mayor; *hkri,* hija de la hermana del padre; *nau,* hermana menor; *sha,* hija; *shu,* nieta.

Por otra parte, el matrimonio correcto es con una mujer situada en relación de parentesco de

nam, hija del hermano de la madre.

En la práctica, se hace poco caso de estas reglas teóricas de exogamia a menos que la relación sea muy próxima. El matrimonio de un hombre con una parienta *cercana* en cualquiera de los grados prohibidos trastornaría la estructura de vínculos *mayu-dama* entre los grupos de parientes localizados y, por tanto, despertaría oposición. Pero si el parentesco es remoto *(lawu lahta)*[1] el «incesto» se vuelve irrelevante. En la práctica, es bas-

1. Cf. p. 96.

tante probable que un hombre se case con una mujer que, rigurosamente hablando, podría clasificarse como *nau, ni, hkri* o *shu.*

En la medida en que soy consciente, el sistema de términos de los atsi puede traducirse palabra a palabra al jinghpaw con idénticos campos de significación. Esto no parece ser cierto para otras lenguas maru ni para el lisu. Nung tiene la crucial distinción *mayu-dama* del sistema jinghpaw, pero aparte de esto, es estructuralmente idéntico al jinghpaw (véase Barnard [1934], p. 47)

V. LLUVIA: PRECIPITACION ANUAL EN PULGADAS

Datos basados en parte en informes metereológicos publicados y en parte en cifras proporcionadas por J. L. Leyden, Esq.

Distritos de las colinas	*Media*	*Máxima*
Putao	155	172
Sumprabum	149	175
Hukawng	150 apr.	—
Sadon	122	132
Htawgaw	97	—
Sinlum	(110?)	—
Mogok	105	—
Estados shan septentrionales (Lashio)	55	—
Areas de valle		
Myitkyina-Mogaung	85	96
Kamaing	105	116
Mohnyin	72	92
Bhamo	72	—

En general, los valles reciben menos lluvia que la cara occidental de las cadenas montañosas. La cantidad de lluvia decrece conforme se avanza de norte a sur y de oeste a este.

La cubierta de vegetación y la ecología humana dependen de factores geológicos así como de la lluvia. Para detalles, véase Stamp (1924).

VI. POBLACION «SHAN» Y «KACHIN» ESTIMADA EN EL AREA DE LAS COLINAS KACHIN

Datos procedentes del *Census* (1931); *Command Paper* (1947); *Linguistic Survey* (1917); datos de censos no publicados proporcionados por J. L. Leyden, Esq.

Región Mapa 2	*Censo Area*	*Gente del valle (Shan, birmanos, chinos)*
ASSAM		2.000 * Hkamti shan
PUTAO		6.500 Khamti shan
NAM TAMAI		—
HUKAWNG		1.000? Hkamti shan
	Sumprabum	—
	Triángulo	300? shan
HKAHKU	Zonas de la colina de Myitkyina	—
HTAWGAW		—
MINAS DE JADE HTINGNAI	Municipios de Kamaing y Mogaung	36.000 birmanos 36.000 shan
	Municipio de Myitkyina	38.000 mayormente shan
SINPRAW	Bhmao	75.000 50 % shan
	Estados shan septentrionales (Birmania)	300.000 shan
	Estados shan chinos	100.000? shan
Población total estimada de los valles en el área de las colinas Kachin		594.800

* Excluyendo assameses.

Jinghpaw	Gente de las colinas (kachin) Atsi	Maru	Lashi	Nung	Lisu	Total kachin
1.500 (singpho)	—	—	—	—	—	1.500
3.000 (duleng)	—	—	—	9.000	3.500	15.500
7.500 (tsasen en parte)	—	—	—	—	—	7.500
54.000	—	2.500	—	—	—	66.000
9.000	—	—	—	—	—	
—	—	11.500	11.500	—	5.000	28.000
17.500 (zonas de las colinas Kamaing)	—	—	—	—	—	33.500
16.000 (zonas de las colinas Mogaung)	—	—	—	—	—	
8.000 (Sadon)	3.000	6.000	3.000	—	—	20.000
50.500 (gauri incluidos)	2.000	500	500	—	500	54.000
39.000	8.000	12.000	6.000	—	6.000	71.000 **
(110.000 palaung)						30.000? **
20.000?		10.000			?	
		Total estimado de kachin:				327.000 **

** Excluidos todos los palaung y grupos lisu residentes en China

VII. UNA NOTA SOBRE LAS CUALIFICACIONES DEL AUTOR

La forma y el objeto de este libro se han visto, naturalmente, influidos en gran medida por las especiales experiencias del autor. Puede ser útil exponer cuáles son éstas.

En 1939 me dedicaba a preparar la más alta graduación en antropología bajo la supervisión del difunto profesor Malinowski. Me dirigí a Birmania con la intención de hacer un año de trabajo de campo y presentar mis resultados como un estudio funcionalista de una única comunidad. Escogí Hpalang siguiendo el consejo de Mr. H. N. C. Stevenson, que recientemente había sido Assistant Superintendent (Superintendente segundo), en Sinlum, y que también había trabajado con el profesor Malinowski. El momento de mi expedición fue desafortunado. Llegué a Birmania cuatro días antes de la declaración de la guerra. De los doce meses siguientes, pasé siete en Hpalang. Muy pronto prescindí de los servicios del intérprete. Aunque esto tenía sus desventajas, significó que muy pronto aprendí a entender la lengua jinghpaw.

Desde el otoño de 1940 hasta el verano de 1945 serví como oficial en el ejército birmano. Durante gran parte de este tiempo estuve en compañía de kachin, pero nunca tuve la oportunidad de llevar a cabo un detallado estudio antropológico. No obstante, mis obligaciones militares tenían la ventaja de que viajaba mucho por el área de las colinas Kachin. Visité los estados shan del norte, las colinas de Sima y Sadon, el área de Htawgaw, Kaimaing y la región situada al norte de Myitkyina en el curso del trabajo de reclutamiento. En 1942 presté servicio militar en los estados shan septentrionales y más tarde hice una indigna retirada de Birmania a pie. Esto me llevó por muchos de los pasos kachin poco conocidos para los europeos y me permitió ver algo de los estados shan chinos. A finales de agosto de 1942 había vuelto a entrar en Birmania, desde Assam, y me dedicaba a poner en pie una fuerza irregular de kachin. Esta vez mi centro de operaciones estaba en Putao, Sumprabum, en el área del

Triángulo del Norte. En 1943 visité el país de los nung, sobre el Nam Tamai, con una misión política. En total, las únicas secciones del área de las colinas Kachin sobre las que no tengo experiencia directa en absoluto son las áreas del valle de Hukawng y las minas de jade. Relativamente existen pocos europeos que hayan tenido similares oportunidades para valorar la totalidad de la cultura kachin.

Mis notas de campo y fotografías de Hpalang se perdieron como consecuencia de una acción del enemigo. Durante 1941, no obstante, había encontrado tiempo para redactar gran parte de mi material sobre Hpalang en forma de un estudio económico funcionalista de la comunidad de Hpalang. Este manuscrito también se perdió, pero el esfuerzo no fue completamente baldío. El hecho de que hubiera redactado este borrador fijó muchos detalles en mi cabeza que de otra forma hubieran quedado confusos. En 1942, cuando llegué a la India, esbocé notas sobre Hpalang tal como entonces podía recordarla y creo que los detalles eran probablemente bastante exactos, aunque algunos nombres y cifras pudieran confundirse. Tomé tales notas como pude durante los desplazamientos militares de 1942-43, y éstas se salvaron. En 1944-45 estaba lejos del área de las colinas Kachin, aunque veía algo de las colinas Naga más hacia el oeste.

En 1946 fui licenciado del ejército y la Universidad de Londres me permitió preparar una tesis basada en gran medida en materiales históricos relativos al área de las colinas Kachin. Mientras preparaba esta tesis hice un estudio muy exhaustivo de los archivos gubernamentales y otras publicaciones sobre la zona, en gran parte a partir de fuentes guardadas en la biblioteca de la India Office. Hay uno o dos documentos que nunca he conseguido rastrear, pero, en general, excluyendo efímeras publicaciones de las misiones, creo que en uno u otro momento probablemente he leído casi todo lo que se ha publicado en inglés, francés o alemán sobre el área de las colinas Kachin en los últimos 130 años.

Desde 1947 he desempeñado un puesto en la enseñanza en la London School of Economics y ha sido en el curso de esta última tarea cuando se han desarrollado las ideas sociológicas que contiene este libro.

BIBLIOGRAFIA

Las mejores fuentes bibliográficas sobre el área de las colinas Kachin se citan abajo como Embree y Dotson (1950) y Wehrli (1904). Leach (1946) contiene cierto número de referencias que no aparecen en ninguna de éstas.

La bibliografía que sigue sólo contiene obras citadas en el texto del libro.

ANDERSON, J., 1871, *A Report on the Expedition to Western Yunnan via Bhmao,* Calcuta.

— 1876, *Mandalay to Momien,* Londres.

BARNARD, J. T. O., 1925, «The History of Putao», *J. Bur. Res. Soc.*, XV.

— 1930, «The Frontier of Burma», *J. Roy. Cen. As. Soc.*, XVII.

— 1934, *A Handbook of the Rawang Dialect of the Nung Language,* Rangoon.

BATESON, G., 1936, *Naven,* Cambridge.

BAYFIELD, G. T., 1973, «Narrative of a Journey from Ava to the Frontiers of Assam and back, performed between December 1836 and May 1837 under the orders of Col. Burney...» (véase *Selection of Papers* [1873]).

BENNISON, J. J., 1933, véase *Census,* 1931, XI, Report.

BURNEY, H. 1837, «Some accounts of the Wars between Burma and China together with Journals and Route of the different Embassies sent to Pekin by the King of Ava; taken from Burmese Documents», *J. As. Soc. Bengal,* VI.

— 1842, «On the Population of the Burma Empire», *J. Stat. Soc.*, Londres, IV (cf. *J. Bur. Res. Soc.*, XXXI [1941]).

BUTLER, J., 1846, *A Sketch of Assam...* by an *Officer in the Hon. East India Company's Bengal Native Infantry,* Londres.

CAMERON, A. A., 1911, «A Note on the Palaung of Kodaung Hill Tracts of the Momeik State», *Census,* 1911, IX Report, Ap.

CARRAPIETT, W. J. S., 1929, *The Kachin Tribes of Burma,* Rangoon.

Census. Los datos del Censo de Birmania referentes a los años 1891, 1901, 1911, 1921 y 1931 se publicaron como parte del Censo de la India. En la mayor parte de los casos el volumen de Birmania consta de dos partes. Parte I, Informe. Parte 2, Cuadros. Para 1941 sólo se publicaron datos incompletos; véase *Command Paper* (1947).

Command Paper, 1947, «Burma Frontier Areas: Committee of Enquiry», *Parliamentary Command Paper* N.º 7138, junio de 1947.
CLERK, F. V., 1911, *A Manual of the Lawngwaw or Maru Language*, Rangoon.
DALTON, E. T., 1872, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcuta.
DAVIES, H. R., 1909, *Yunnan*, Cambridge.
DEWAR, T. P., 1931, «Naga Tribes inhabiting the Burma Side of the Patkoi Range», *Census*, 1931, XI, Report, Apéndice.
DOOLITTLE, J., 1876, *Social Life of Chinese*, 2 vols. en uno, Nueva York.
DURKHEIM, E., 1925, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (2.ª ed.), París.
— 1947, *The Division of Labour in Society* (trad. de G. Simpson), Glencoe, Illinois. (Trad. cast. F. C. E. México.)
— 1951, *Suicide* (trad. de J. A. Spaulding y G. Simpson), Glencoe, Illinois. (Trad. cast., Shapire, Buenos Aires.)
EICKSTEDT, E. Fr. von, 1944, *Rassendynamik von Ostasian*, Berlín.
ELIAS, NEY, 1876, *Introductory Sketch of the History of the Shans of Upper Burma and West Yunnan*, Calcuta.
EMBREE, J. F. y DOLSON, L. O., 1950, *Bibliography of the Peoples and Cultures of Mainland South East Asia*, New Haven.
ENRÍQUEZ, C. M., 1923, *A Burmese Arcady*, Londres.
— 1933, *The Races of Burma*, Handbooks for the Indian Army, Calcuta.
EVANS-PRITCHARD, E. E., 1939, «Nuer Time Reckoning», Africa, IX.
— *The Nuer*, Londres.
— 1951, *Social Anthropology*, Londres.
FIRTH, R., 1936, *We, the Tikopia*, Londres.
— 1932, «Totemism in Polynesia», *Oceania*, 1.
— 1939, *Primitive Polynesia Economy*, Londres.
— 1951, *Elements of Social Organization*, Londres.
FORTES, M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres.
— 1949, «Time and Social Structure: an Ashanti Case Study», in *Social Structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown* (Fortes, M., Editor), Oxford.
FORTES, M. y EVANS-PRITCHARD, E. E. (Eds.), 1940, *African Political Systems*, Londres.
FRASER, J. O., 1922, *Handbook of the Lisu (Yawyin) Language*, Rangoon.
FRAZER, J. G., 1918, *Folklore in the Old Testament*, 3 vols., Londres.
GAIT, E. A., 1906, *A History of Assam*, Calcuta.
GEIS, G. J., 1911, Citado en *Census*, 1911, IX, Report., p. 152.
GEORGE, E. C. T., 1891, «Memorandum of the Tribes Inhabiting de Kachin Hills»; «Memorandum on the Kachins of our Frontier», *Census*, 1891, IX, Ap.
GILHODES, C., 1922, *The Kachin; Religion and Customs*, Calcuta.
GRANET, M., 1939, «Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne», *Ann. Soc.*, Ser. B., Fasc. 1-3.

Grant Brown, R., 1925, *Burma as I saw it*, Londres.
Gray, Errol, 1894, «Diary of a Journey to the Borkhamti and the Sources of the Irrawaddy, 1893», *Govt of India Foreign Affairs* Proceedings, mayo 1894, nos. 7-15 (publicado en extracto en *Geo. J.*, III [1894], pp. 221-8).
Green, J. H., 1933, «A Note on the Indigenous Races of Burma», *Census*, 1931, XI, Report. Ap.
— *The Tribes of Upper Burma North of 24° Latitude and their Classification* (disertación mecanografiada, Haddon Library, Camd Cambridge).
Hamilton, A., 1912, *In Abor Jungles*, Londres.
Hannay, S. F. (en otros casos Hannah, S. F.), 1837, «Abstract of the Journal of a Route travelled by Captain S. F. Hannay in 1835-36 from the capital of Ava to the Amber Mines of the Hukawng Valley on the South Eastern Frontier of Assam» del Capitán R. Boileau Pemberton, *Trans. As. Soc. Bengal*, VI, abril 1837 (también en *Selection of Papers* [1873]).
— 1847, (a) *Skech of the Singphos or Kakhyens of Burma...*, Calcuta.
— 1847, (b) *The Shan of Tai Nation*, Calcuta (a continuación del anterior sin cambio de paginación).
— 1848, *Continuation of Notes on the Shans*, Parte II, Shans of Assam, Calcuta (es un suplemento del anterior).
Hanson, O., 1906, *A Dictionary of the Kachin Language*, Rangoon.
— 1913, *The Kachins: their Customs and Traditions*, Rangoon.
Harvey, G. E., 1925, *History of Burma*, Londres.
Harvey, G. E. y Barton, G. E., 1930, *Mengmao Sucession*, Burma Secretariat file; Imprint N° 99 H. P. D. 29.10.30, Rangoon.
(Mis citas de esta escasa fuente de la mayor importancia se hacen con permiso de Mr. G. E. Harvey. Una narración popular de algunos de los acontecimientos a que se refiere se encontrarán en Metford, 1935.)
Hertz, H. F., 1943, *A Practical Handbook of the Kachin or Chingpaw Language...*, Calcuta (idéntico a la edición de 1902, publicada en Rangoon).
Hertz, W. A., 1912, *Burma Gazetter*, Myitkyina District, Vol. A., Rangoon.
Herskovits, M. J., 1948, *Man and His Works*, Nueva York.
Hodson, T. C., 1925, «The Marriage of Cousins in India», *Man in India*, V.
Hogbin, H. I., 1934, *Law and Order in Polynesia* (Introducción de Malinowski, B.), Londres.
Homans, G. C., 1951, *The Human Group*, Londres.
Howorth, H. H., 1876, *History of the Mongols*, Parte I, Londres.
Hutton, J. H., 1921 (a), *The Angami Nagas*, Londres.
— 1921 (b), *The Sema Nagas*, Londres.
— 1929, «Diaries of two tours in the unadministered area east of the Naga Hills», *Mem. As. Soc. Bengal*, XI, N.° 1, pp. 1-71.
Imbault-Huart, M. C., 1878, *Histoire de la conquête de la Birmanie par les Chinois sous le règne de Tç'ienn Long (Khien Long)* (trad. del chino) (reimpreso de Journal Aisatique).

Kachin Hill-tribe Regulation, 1895, Rangoon. Corregido en 1898, 1902, 1910, 1921, 1922 y 1938. Cf. también *The Hill Tracts Regulations, 1942* (Gobierno de Birmania, Simla).
KAWLU MA NAWNG, 1942, *The History of the Kachins of Hukawng Valley* (traducción y notas de J. L. Leyden), Bombay, edición particular. (También existe una edición posterior de esta obra con distinta paginación.)
KROEBER, A. L., 1952, *The Nature of Culture*, Chicago.
KROEBER, A. L., y KLUCKHOHN, CLYDE, 1952, *Culture*, Peabody Museum Papers, Vol. XLVII, N.º 1.
LAHIRI, S. C., 1951, *Principles of Modern Burmese Buddhist Law*, Calcuta.
LASKER, B., 1950, *Human Bondage in Southeast Asia*, Chapel Hill.
LEACH, E. R., 1945, «Jinghpaw Kinship Terminology», *J. R. A. I.*, LXXV. (Trad. cast., Seix Barral, Barcelona; en *Replanteamiento de la antropología*, capítulo II.)
— 1946, *Cultural Change with Special Reference to the Hill Tribes of Burma and Assam* (Disertación para el Pr. D., Universidad de Londres, original mecanografiado).
— 1949, «Some Aspects of Dry Rice Cultivation in North Burma and British Borneo», *The Advancement of Science*, VI, N.º 21, pp. 26-28.
— 1952, «The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage», *J. R. A. I.*, LXXXI. (Trad. cast., Seix Barral, Barcelona; en *Replanteamiento de la antropología*, capítulo III.)
League of Nations, 1928, Slavery Convention, «Memorandum on Measures for the Abolition of Slavery in Burma», *Publications of the League of Nations*, VI B, Slavery, 1928, VI, B. 2.
LÉVI-STRAUSS, 1949, *Les Structures élémentaires de la parenté*, París.
LEWIS, C. S., 1936, *The Allegory of Love*, Londres.
LIANG CHI CHAO, 1930, *History of Chinese Political Thought during the early Tsin Period*, Londres.
Linguistic Survey, 1917, *Linguistic Survey of Burma: Preparatory Stage of Linguistic Census*, Rangoon.
LOWIS, C. C., 1903, en *Census*, 1901, XII, Report.
— 1906, *A Note on the Palaungs of Hsipaw and Tawngpeng*, Ethnographical Survey of India: Burma, N.º 1, Rangoon.
— 1919, *The Tribes of Burma*, Ethnographical Survey of India: Burma, N.º 4, Rangoon.
LUCE, G. H., 1940, «Economic Life of the Early Murman», *J. Bur. Res. Soc.*, XXX.
LUCE, G. H., y PE MAUNG TIN, 1939, «Burma down to the Fall of Pagan», *J. Bur. Res. Soc.*, XXIX.
MACKENZIE, A., 1884, *History of the Relations of the Government with the Hills Tribes of the North Eastern Frontier of Bengal*, Calcuta.
MACGREGOR, C. R., 1887, «Journal of the Expedition under Colonel Woodthorpe, R. E., from Upper Assam to the Irrawadi, etc.», *Proc. R. G. S.*, IX.
— 1894, «Rough Notes on the Traditions, Customs, etc., of the Sing-

phos and Khamptis», Babylonian and Oriental Record, VII, pp. 172-6.
MALCOLM, H., 1839, *Travels in South Eastern Asia...*, 2 vols., Boston.
MALINOWSKI, B., 1926, *Myth in Primitive Psychology*, Londres. (Trad. cast., Paidós, Buenos Aires.)
— 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina. (Trad. cast., EDHASA, Barcelona.)
— 1945, *The Dynamics of Culture Change*, New Haven.
MARTIN, R. M., 1838, *The History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India: collated from de Original Documents*; 3 vols., Londres.
MAUSS, M., 1947, *Manuel d'Ethnographie*, París.
METFORD, B., 1935, *Where China meets Burma*, Londres.
MERTON, R. K., 1951, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Il Illinois. (Trad. cast., F. C. E., México.)
MICHELL, St. J. F., 1883, *Report (Topographical, Political, and Military) on the North-East Frontier of India*. Confidencial, Calcuta. (Esta importante obra no ha sido mencionada en las anteriores bibliografías de los kachin. Como Mackenzie [1884] y *Selection of Papers* [1873] está compilada de fuentes anteriores, pero contiene muchos detalles que no constan en ninguna otra parte.)
MILLS, J. P., 1922, *The Lhota Nagas*, Londres.
— 1926, *The Ao Nagas*, Londres.
MILNE, L., 1924, *The Home of an Eastern Clan*, Oxford.
MILNE, L., y COCHCRANE, W. W., 1910, *Shans at Home*, Londres.
MORGAN, L. H., 1877, *Ancient Society*, Londres.
MURDOCK, G. P., 1949, *Social Structure*, Nueva York.
NADEL, S. F., 1951, *The Foundations of Social Anthropology*, Londres.
NEEDHAM, J. F., *Outline Grammar of the Singpho Language as spoken by the Singphos, Dowanniyas, and other residing in the neighbourhood of Sadiya*, Shillong.
NEUFVILLE, J. B., 1828, «On the Geography and Population of Assam», *As. Res.*, XVI.
PARRY, N. E., 1932, *The Lakhers*, Londres.
PARSONS, TALCOTT, y SHILS, E. A. (Eds.), 1951, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass.
PARSONS, TALCOTT, 1949, *Essays in Sociological Theory: Pure and Applied*, Cambridge, Mass.
PEMBERTON, R. B., 1835, *Report on the Eastern Frontier of India*, Calcuta.
PELLIOT, P., 1904, «Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIme siècle», *Bull. Ec. Franc. Extr. Orient*, Hanoi.
POPPER, K. R., 1945, *The Open Society and his Enemies*, Londres. (Trad. cast., Paidós, Buenos Aires.)
PRITCHARD, B. E. A., 1914, «A Journey from Mitkyina to Sadiya via the N'Mai Hka and Hkamti Long», *Geo. J.*, XLVIII.
RADCLIFFE-BROWN, 1940, «On Social Structure», *J. R. A. I.*, LXX.
RADCLIFFE-BROWN, A. R., y FORDE, D. (Eds.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres.
RICHARDSON, D., 1837, «Copy of papers relating to the route of Cap-

tain W. C. McCleod from Moulmein to the Frontiers of China and to the route of Dr. Richardson on his fourth mission to the Shan Provinces of Burma (1837), or extracts from the same», *Parliamentary Papers, 1868-9,* XLVI. Véase también *J. As. Soc. Bengal,* VI (1837).

— 1912, *The Damathat or the Laws of Menoo* (traducido del birmano), Rangoon. (La primera edición es de 1847.)

R. N. E. F., *Report on the North-East Frontier,* anualmente de 1892-1923. (El *Report on the Administration of the Shan States* [de las mismas fechas] contiene materiales parecidos.)

Rumney, J., 1934, *Herbert Spencer's Sociology,* Londres.

Russell, B., 1948, *Human Knowledge,* Londres. (Trad. cast., Taurus, Madrid.)

Sandeman, J. E., 1882, «The River Irrawadi and its Sources», *Proc. R. G. S.,* IV, p. 257.

Sangermano, V., 1893, *The Burmese Empire a Hundred Years Ago as Described by Father Sangermano,* Introducción y notas de John Jardine, Londres.

Schapera, I., 1952, *The Ethnic Composition of Tswana Tribes,* Londres.

Scott, J. G., s. a. (1925), *Burma: a Handbook of Practical Information,* Londres.

Scott, J. G., y Hardiman, J. P., 1900-1, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States,* Parte 1, 2 vols.; Parte 2, 3 vols., Rangoon.

Selections of Papers, 1873, *Selection of Papers Regarding the Hill Tracts between Assam and Burma and on the Upper Brahmaputra,* Calcuta.

Shakespear, J., 1912, *The Lushei Kuki Clans,* Londres.

Shakespear, L. W., 1914, *History of the Upper Burma, Upper Assam and North Eastern Frontier,* Londres.

Shan States y Karenni, 1943, *Shan States and Karenni: List of Chief's and Leading Families* (corregida hasta 1939), Confidential, Simla.

Hsaw, W., 1929, *Notes on the Thadou Kukis,* Calcuta. (Reeditado del *J. As. Soc. Bengal.*)

Siguret, J., 1937, *Territories et Population des Confins du Yunnan,* Peiping (traducido de varias fuentes chinas).

Sladen, E. B., 1868, «Official Narrative of the Expedition to explore the Trade Route to China via Bhamo», *Parliamentary Papers,* 1867-8, LI.

Smith, W. C., 1925, *The Ao Naga Tribe of Assam,* Londres.

Spate, O. H. K., 1945, «The Burmese Village», *Geo. Rev.,* XXXV.

Spencer, H., 1858, «Prospectus of a System of Philosophy» (en Rumney [1934]).

Stamp, L. D., 1924 (a), «Notes on the Vegetation of Burma», *Geo. J.* LXIV.

— 1924 (b), *The Vegetation of Burma from an Ecological Standpoint,* Rangoon.

Stevenson, H. N. C., s. a. (1943), *The Economics of the Central Chin Tribes,* Bombay.

— 1944, *The Hill Peoples of Burma*, Burma Pamphlets, N.° 6, Calcuta.
STRETTEL, G. W., 1876, *The Ficus Elastica in Burma Proper, or a Narrative of my Journey in Search of it...*, Rangoon.
STUART, J., 1910, *Burma through the Centuries*, Londres.
TAX, SOL y otros, 1952, *Heritage of Conquest*, Glencoe, Illinois.
TAYLOR, L. F., 1923, «Indigenous Languages and Races (of Burma)», *Census*, 1921, X, Report. Ap.
T'IEN JU-K'AMG, 1949, «Pai Cults and Social Age in the Tai Tribes of the Yunnan Burma Frontier», *Am. Anth.*, LI.
THOMAS, W. L., 1950, *Ethnic Groups of Northern South East Asia*, New Haven.
THOMPSON, G., 1949, *Studies in Ancient Greek Society. The Prehistoric Aegean*, Londres.
VAIHINGER, H., 1924, *The Philosophy of «As If»*, Londres.
VAN GENNEP, A., 1909, *Les Rites de Passages*, París.
WALKER, J. J., 1892, «Expeditions among the Kachin Tribes of the North East Frontier of Upper Burma compiled by General J. J. Walker from the reports of Lieut. Elliot, Assistant Commissioner», *Proc. R. G. S.*, XIV.
WARD, F. KINGDOOM, 1921, *In Farthest Burma*, Londres.
WEHRLI, H. J., 1904, *Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober Burma*, suplemento de *Int. Archiv. f. Ethnog.*, XVI.
WILCOX, R., 1832, «Memoir of a Survey of Assam and the Neighbouring Countries executed in 1825-28», *As. Res.*, XVII (también en *Selection of Papers* [1873]).
WILSON, G. y M., 1945, *The Analysis of Social Change*, Cambridge.
WILLIAMS, C., 1863, *Through Burma to Western China*, Londres.
WITTGENSTEIN, L., 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres. (Trad. cast., Alianza Editorial, Madrid.)

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA

Dirigida por José R. Llobera

1 Adam Kuper
Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972

2 José R. Llobera (ed.)
La antropología como ciencia
Textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, McEwen, Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera.

3 J. S. Kahn (ed.)
El concepto de cultura: textos fundamentales
Textos de Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough, compilados y prologados por J. S. Kahn.

4 A. R. Radcliffe-Brown
El método de la antropología social

5 Louis Dumont
Introducción a dos teorías de la antropología social
Textos adicionales de Gellner, Beattie, Schneider, Rivers, Fortes, Leach, Goody, Needham y Dumont.

6 Maurice Godelier (ed.)
Antropología y economía
Textos de Marx, Maine, Morgan, Bücher, Malinowski, Burling, Leclair, Jr., Polanyi, Dalton, Kaplan, Sahlins, Wolf y Godelier, compilados y prologados por Maurice Godelier.

7 E. E. Evans-Pritchard
Brujería, oráculos y magia entre los azande

8 E. R. Leach
Sistemas políticos de la Alta Birmania

9 E. E. Evans-Pritchard
Los nuer

En preparación:

Maurice Bloch (ed.)
Análisis marxistas y antropología social

M. G. Smith (ed.)
Antropología política

A. R. Radcliffe Brown y Daryl Forde (eds.)
Sistemas africanos de parentesco y matrimonio

Antropología y sociología en otras colecciones

Colección Argumentos

Barrington Moore Jr.
Poder político y teoría social

Paolo Caruso
Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan

Claude Lévi-Strauss, Pierre Bordieu y otros
La teoría

Timothy Raison (ed.)
Los padres fundadores de la ciencia social

Raymond Bellour
El libro de los otros
(Conversaciones con Lévi-Strauss y otros)

E. R. Leach
Un mundo en explosión

Guías alfabéticas

Jean Duvignaud
La sociología

Ediciones de Bolsillo

Cathérine Backès-Clément
Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos

Cuadernos Anagrama

Serie: Sociología y antropología

E. R. Leach, **Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo**; Claude Lévi-Strauss, **El oso y el barbero**
Claude Lévi-Strauss, **El futuro de los estudios del parentesco**
André Gunder Frank, **Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología**
Oscar Lewis, **La cultura de la pobreza**; Oscar Lewis, K. S. Karol y Carlos Fuentes, **Pobreza, burguesía y revolución**
Jean-Marie Vincent, **La metodología de Max Weber**; Max Weber, **Fundamentos metodológicos de la sociología**
Julian Pitt-Rivers, **Tres ensayos de antropología estructural**
Marco Ingrosso, **Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank**
Rodolfo Stavenhagen, Ernesto Laclau, Ruy Mauro Marini, **Tres ensayos sobre América Latina**
Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, **Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia**
Claude Lévi-Strauss, **Estructuralismo y ecología**
Bruce G. Trigger, Friedrich Engels, **Sobre el origen del hombre**
Luc de Heusch, **El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas**; Mary Douglas, **Sobre la naturaleza de las cosas**
Maurice Godelier, **Funcionalismo, estructuralismo y marxismo**
Kent V. Flannery, **La evolución cultural de las civilizaciones**
Pierre Bonte, **De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas**
Max Gluckman, Mary Douglas, Robin Horton, **Ciencia y brujería**
Maurice Zeitlin, **Propiedad y control: la gran corporación y la clase capitalista**
Maurice Godelier, **Antropología y biología. Hacia una nueva cooperación**
Eric J. Hobsbawm, **Los campesinos y la política**; Hamza Alavi, **Las clases campesinas y las lealtades primordiales**
Teodor Shanin, **Naturaleza y lógica de la economía campesina**
Jean Baudrillard, **La génesis ideológica de las necesidades**

La antropología se presenta como la ciencia general del hombre, incorporando tanto la vertiente biológica como la social. Formada por la unidad precaria de una multitud de disciplinas y subdisciplinas, tales como la antropología física, la arqueología, la lingüística, la antropología cultural y social, la etnología, etc., y con tradiciones nacionales muy diversas (en particular cabría mínimamente distinguir la norteamericana, la británica y la francesa) ha acumulado en los cien años de su existencia un corpus factual y teórico de considerable importancia. Sin embargo, la antropología sigue llevando en el ámbito de habla española una vida lánguida, por no decir miserable, a la que no ha sido ajena la escasez de textos en castellano.

En los últimos años el interés por la antropología ha crecido de forma muy notable. En consecuencia, la demanda de libros antropológicos se ha dejado sentir en los círculos más diversos, especialmente en el ámbito de la enseñanza universitaria.

La BIBLIOTECA ANAGRAMA DE ANTROPOLOGIA aparece con la intención de responder de una forma sistemática a esta demanda. Su objetivo último será crear un amplio fondo de textos básicos (libros y *readings*), tanto clásicos como modernos, combinando el *rigor* científico con la *variedad* de temas y escuelas. Aunque no desdeñará otras disciplinas antropológicas, su campo básico será la antropología cultural y social. Dentro de ella tratará de cubrir todas las áreas de especialización tradicionales (parentesco, religión, magia y sistemas simbólicos; organización política y económica; etc.), así como las contemporáneas, prestando igualmente atención a cuestiones de historia, epistemología, teoría y métodos de la disciplina.

A partir del momento en que Lévi-Strauss eligió a los kachin de Birmania como una de las etnografías clave para su demostración del intercambio general y Leach empezó a publicar diversos trabajos de campo, dicha tribu ha adquirido un carácter paradigmático para la antropología, sólo comparable a los trobriand estudiados por Malinowski o los nuer estudiados por Evans-Pritchard. SISTEMAS POLITICOS DE LA ALTA BIRMANIA es una de las piedras angulares de la llamada antropología política. Publicado por primera vez en 1954 en abierto desafío a sus colegas, que sostenían que la mejor manera de comprender a las sociedades primitivas era a través de modelos de equilibrio, el libro de Leach hace irrumpir la historia, bien que cíclica, en escena. Como ha señalado recientemente un agudo crítico (J. Friedman), el estudio de Leach plantea un problema antropológico de primera magnitud; los kachin ofrecen un ejemplo de evolución reversible, es decir, de un sistema político que, por lo menos en apariencia, oscila entre un régimen igualitario y un régimen jerárquico (en última instancia clasista). ¿Cómo es ello posible? A través de un fino análisis de la sociedad kachin, Leach propone una teoría del cambio social que ha ejercido una influencia duradera en la teoría antropológica.

EDMUND RONALD LEACH nació en Inglaterra en 1910. Tras estudiar en Cambridge matemáticas, pasó varios años en China. A su regreso estudió antropología social bajo la dirección de Malinowski y Firth. Ha realizado trabajo de campo en Birmania (1939-1945) y en Ceilán (1954). Ha sido profesor de antropología social en la L. S. E. y luego en Cambridge; en la actualidad es catedrático de dicha Universidad, así como director de uno de sus *colleges*. Durante varios años ha sido presidente del *Royal Anthropological Institute*. Entre sus publicaciones cabe destacar *Rethinking Anthropology* (1961), *Pul Eliya* (1961), *Genesis as myth* (1969) y *Lévi-Strauss* (1970).